GUIDO MATTIUSSI S. I.

LE XXIV TESI

DELLA

FILOSOFIA DI S. TOMMASO D'AQUINO

APPROVATE

DALLA S. CONGREGAZIONE DEGLI STUDI

ROMA
TIP. PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA
1947

PERCHÈ LE TESI

Nel luglio del 1914 il Pontefice Pio X di santa memoria con un *Motu-proprio*, poneva alle Scuole ecclesiastiche, ove si conferisce la laurea in teologia, qual condizione per la validità dei gradi, che fosse testo usato nell'insegnamento la stessa *Somma teologica* di san Tommaso. E questo voleva, per rendere efficace gli avvertimenti più volte dati, che la dottrina dell'Angelico si dovesse tanto proporre ai giovani studenti di cose sacre, quanto ritenere dai maestri e dagli apologeti della verità cattolica, affine d'intenderla di esporla di sostenerla con piena sicurezza ed efficacia. Particolarmente nell'enciclica *Pascendi*, il principale atto di Pio X in ordine alla fede, era espresso l'avviso, che non senza rischio e non senza danno altri s'allontana in metafisica dall'Aquinate.

Senonchè la metafisica dell'Aquinate, chiara a chi la cerca con animo scevro di pregiudizi nei volumi di lui, diventa oscura per chi attenda alle voci discordanti che da molti si levano, i quali in qualunque modo si foggiano i lor sistemi, poi vogliono persuadersi che non altrimenti san Tommaso insegnò. Per cessar l'incertezza che quindi potea provenirne, alcuni professori proposero alla S. Congregazione degli Studi un elenco di tesi, domandando se queste contenessero la schietta dottrina dell'Angelico, in modo che chi le seguisse, davvero si conformerebbe alle intenzioni della Santa Sede, quando inculca che si stia con san Tommaso. E la risposta della S. Congregazione, approvata dal Sommo Pontefice, sottoscritta dall'Emo Card. Lorenzelli, noto al mondo qual filosofo egregio e fedele seguace dell'Angelico, fu affermativa. Fu pubblicata nel

primo fascicolo di agosto degli *Acta Sedis Apostolicae.* Nel secondo fascicolo di quel mese era enunciata la morte del santo e glorioso pontefice Pio X.

Salì ad occupare la sede di Pietro Sua Santità Benedetto XV che Dio conservi e prosperi per molti anni. E non le molte cure d'un nuovo pontificato e non il principale pensiero di fare udire al mondo il paterno grido di pace, in mezzo al rombo d'una guerra così tremenda, distolsero il Maestro dei fedeli dal provvedere agli studi dell'omai rara gioventù avviata al Santuario. E in diverse occasioni parlò, non altrimenti da quel che fecero i suoi antecessori, raccomandando la sana dottrina, e quella determinatamente di san Tommaso. Stabilendo la facoltà teologica con i gradi accademici nel Seminario di Bologna, ampiamente affermò la necessaria condizione stabilita da Pio X; e ristorando in Roma l'accademia tomistica, fondata già da Leone XIII, scrisse quelle notevolissime parole: *Nos vero cum, aeque ac Decessores nostri, persuasissimum habeamus de illa tantum philosophia Nobis esse laborandum, quae sit secundum Christum* (Colos. II, 8), *ac propterea ipsius philosophiae studium ad principia et rationem Aquinatis omnino exigendam esse, ut plena sit, quantum per humanam rationem licet, explicatio invictaque defensio traditae divinitus veritatis, hanc S. Thomae Academiam, non minus quam illis, Nobis esse curae volumus appareat* (*Acta Ap. S.* ian. 1915). Voglia il lettore qui meditare la connessione posta dal S. P. fra la necessità di volere la cristiana filosofia e il doversi perciò attenere alla dottrina di s. Tommaso (*propterea*); poi come questa dottrina sia atta a dichiarare e a difendere, quanto può l'umana ragione, le verità da Dio rivelate. Torna alla mente quello che diceva nell'enciclica *Aeterni Patris* Leone XIII, dell'ufficio affidato alla filosofia cristiana di dare ordine e verbo alla dottrina della fede, e che in san Tommaso sembra aver parlato la stessa ragione, sì che paia impossibile sperare alcunchè di più vigoroso e

di più alto. Con lo stesso pensiero infine il Pontefice ora regnante scriveva al r. p. Hugon, lodando i volumi da lui pubblicati per divulgar la dottrina tomistica: *Sanctum et salutare est ac paene necessarium in scholis catholicis, ubi ad philosophiae ac theologiae scientiam instituitur sacra iuventus, summum haberi magistrum Thomam Aquinatem. Ita quae a Decessoribus nostris, praesertim Leone XIII ac Pio X fel. rec. hac de re sapientissime constituta sunt, omnino opus est salva ac inviolata consistere* (*Acta Ap. S.* iun. 1916).

A noi soprattutto importa il nuovo atto emanato con particolare consenso e approvazione di Sua Santità dalla sacra Congregazione degli Studi e dei Seminari nel corso di questo medesimo anno 1916, pel quale e il *motu proprio* di Pio X che impone la *Somma* qual testo di lezione e non semplicemente di consultazione, è rinnovato con pieno vigore; e delle tesi già approvate si dice che veramente contengono la sincera dottrina dell'Aquinate e che si hanno da proporre come sicure norme direttive: *Omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt, eaeque proponantur veluti tutae normae directivae.*

Questi documenti pontifici costringono ogni mente cattolica a riguardare come degna di altissima riverenza una dottrina così insistentemente lodata e raccomandata. Chi sa come la divina Provvidenza conduca la Santa Chiesa, e come disponga che la direzione data dalla Sede Apostolica sia sicura sempre, nè dannosa mai alla comunità dei fedeli, ottima in ordine alla purezza della fede e alla santificazione delle anime, deve sentire come seguendo la norma data sia certo di non ingannarsi, allontanandosi da esse vada a rischio d'incorrere errore e danno. E' un fatto storico manifesto che, se non tutti i Papi ebbero occasione di parlare di s. Tommaso e di dare la norma agli studi dei chierici, molti l'ebbero, incominciando da Giovanni XXII che

diede a Tommaso l'aureola dei Santi, e disse che tanti miracoli aveva operati quanti articoli aveva scritti. Molti ne parlarono appresso, come Urbano V, Innocenzo VI, s. Pio V, Benedetto XIII; e non tacque del tutto Pio IX, e più solennemente di tutti ne trattò Leone XIII, nè mai gli antichi posero tanta forza quanta ne posero ne' loro atti Pio X e il Pontefice che ora regge la Chiesa: quasi atterriti questi due dalla seduzione e dalla malizia dei modernisti. Nè tali approvazioni, nè tali raccomandazioni di prendere fra i Dottori della Chiesa una guida o di scegliere un maestro, furono fatte mai per alcun altro. Se i Papi danno una direzione in materia di studi, costantemente dicono: state con san Tommaso.

Qui non si tratta nè di definizione nè di determinazione che abbia annessa censura teologica, nè d'imposizione fatta per sè all'intelletto. E' una direzione pratica che la Santa Chiesa vuol dare e dà insistentemente agli studi filosofici e teologici: a quelli in ordine a questi. Intendiamo che altri formati con altre opinioni, naturalmente resistano a un modo di concepire, al quale non furono educati: stentiamo a intendere che non a tutti questo procedere della Cattedra di verità non faccia grande impressione. Ci permettiamo di ricordare che l'ubbidienza alla Chiesa riguarda anche l'intelletto, cosa che non avviene riguardo agli altri superiori; che quando la Sede Apostolica si avvia così per un sentiero non ne recede mai; che un atto inculcato tanto, quanto è quello di che ora trattiamo, non sarà dimenticato, e rimarrà vero che quelle tesi esprimono il genuino pensiero dell'Aquinate.

Sono tesi di filosofia: perchè non piuttosto furono scelte di teologia? Non tocca a noi dire qual motivo abbia mosso chi in tal modo giudicò di esercitare l'autorità; forse ci è lecito dire qual ragione abbia potuto muovere quelli che hanno pregato la s. Congregazione di giudicare le tesi proposte. E' da credere che le abbiano formulate filosofiche,

perchè non si tratta qui di fede, sì piuttosto di quella scienza che dà ordine e forma alla dottrina cattolica. In questa dottrina convengono tutti i figli della Chiesa: ma quanto alla maniera di chiarirla nella misura possibile per analogie e convenienze, di proporla in modo accessibile fin dove è concesso alla ragione, di ribattere le obbiezioni, sono varie le vie nelle Scuole diverse. E appena si voglia progredire oltre a quello che dall'insegnamento della Chiesa è determinato, incominciano le disparità delle opinioni e v'è chi tende a rendere le cose di Dio più facili e più somiglianti alle umane e chi aspira a tenerle lontane dai volgari concetti, giungendo in ogni questione a fissar bene il nucleo del mistero, e mostrando la necessità di tener l'anima sospesa nell'ammirazione di ciò che con ridursi a parer più facile diventa assurdo, o certo diminuisce la verità divina. Tener così alto il pensiero, e sollevar l'intelletto a Dio, e non tentar di appagare il senso umano o la fantasia, è proprio vanto dell'Angelico Dottore, ed è questa principal cagione dello stargli contro molti contraddittori. Ora il procedere in un modo o nell'altro, riguardo pure alle dispute teologiche, dipende massimamente dalla metafisica. Non la verità divina in sè stessa, non l'affermazione dei dogmi, come sono imposti a credere, ma certo il modo di svolgerli e propugnarli, in gran parte almeno, dipende dalla filosofia.

Le filosofie delle moderne scuole, le quali del resto rifanno il giro, tornando ai sistemi antichissimi, già dalla scuola di Socrate disprezzati quasi primi e rozzi tentativi, rendono le menti incapaci di verità e di ragione. Senza giungere a tanta rovina, quanta ne apportarono il Kant e l'Hegel, e però senza opporsi direttamente alle prime affermazioni della fede, ma impedendo ogni sana teologia, la scuola di Renato Des Cartes ha introdotto un metodo falso di logica, e nella realtà voluto ridurre ogni cosa alle parvenze di più ovvie e facili immagini; di che non tutti andarono immuni nelle scuole cattoliche. E quanto si può far

sentire agli scettici idealisti la loro insania, o vale a manifestar l'illusione dell'intero o dimezzato cartesianismo, senza dubbio è fornito dalla dottrina di s. Tommaso. Ma non direttamente contro quegli errori le tesi presentate alla S. Congregazione e da essa lodate, furono scritte.

Tutti i maestri delle Scuole formatesi nel seno della Chiesa sono contrari a quegli errori; tutti stabiliscono la dottrina fondata sulle nozioni più comuni del genere umano, contro delle quali le recenti filosofie stranamente urtano; dottrina conforme alle verità rivelate o non possibili a negare senza temerità verso l'insegnamento della Chiesa. Tuttavia, tenendosi pure a queste due norme principali, la ragione e la fede, rimane una certa larghezza, e non sempre la miglior dottrina è anche la più facile e spesso è lontana dall'evidenza. Le diverse opinioni, per indole diversa degli animi e delle nazioni, per diverse influenze di tradizioni, sono da molti arditamente sostenute. Or tra le varie sentenze e i diversi modi di procedere per giudizio di molti e per un indubitato favore, anzi pei consigli insistenti della suprema Autorità, la dottrina di s. Tommaso ha le prime parti e di gran lunga è preferita, perchè giudicata la più efficace a ribattere gli errori, la più lucida nell'esporre la verità, la più profonda nell'illustrare quanto si può più con il lume della ragione i divini misteri.

Oh nessuno qui dica che dunque la nostra filosofia non ragiona, ma crede; che bene è rigettata quale mistica e religiosa, da chi pretende di avanzarsi con le sole forze dell'intelletto. Non ispetta a noi trattare ampiamente questa obbiezione: ci basti dire che in nessuna scuola come nella nostra si discorre con tanto rigor di logica e a punta di rigido sillogismo; che bene tra noi si sa distinguere quello che possiamo dimostrare ragionando da ciò che dobbiamo accettare credendo; che, certissimi della divina rivelazione, sappiamo di potere e di dover correggere secondo essa le incertezze o le illusioni della umana ragione, e che cono-

scendo per fede molte verità, difficili ma non al tutto inaccessibili all'umano intelletto (come la creazione e la divina provvidenza), con grande sicurezza indaghiamo e sosteniamo gli argomenti, pei quali stanno quelle medesime conclusioni dalla fede accertate. E in questo ancora nessuna dottrina ci fornisce tanto di lume quanto la pura dottrina dell'Aquinate.

Ma appunto per le grandi lodi date all'Angelico dall'autorità dei Pontefici e dal comune suffragio — lo attestano il nome d'Angelo e l'insegna del Sole, che gli è dipinto sul petto, — per sinistra conseguenza n'è venuto che molti dissenzienti si vantano di aver per maestro l'Aquinate: se ne vantava lo stesso Rosmini! Chiara prova che molto può sull'intelletto la volontà: non diciamo che la volontà influisca in modo riflesso e cosciente; ma senza rendersene ragione, l'uomo giudica secondo il desiderio.

Nessuno che conosca i volumi di san Tommaso, a lui attribuirà la cagione delle opposte interpretazioni, quasi che egli pensasse incerto o parlasse ambiguo. E di fatto neghiamo che alcuno, sinceramente studiando in quelle opere, e non prevenuto da contrarie opinioni, abbia mai dubitato, almeno nelle tesi importanti e nel complesso della dottrina, della mente del Maestro.

E' vero tuttavia che nè pur san Tommaso ha redatto le sue opere in forma di catechismo per domande e risposte; nè potè prevedere tutte le vie per le quali altri avrebbe tentato di fuggire dai passi difficili della sua dottrina; nè potè opporsi esplicitamente alle fallaci interpretazioni delle sue parole. Naturalmente ne nacque che diverse opinioni sorgessero presso molti, diversi per indole e per tempo e per luogo. Non molto ingegno vale a trarre nel proprio senso le parole di qualunque libro o scrittura, particolarmente là dove non è formale ed esplicita la contraria asserzione. E ciò avviene perchè di leggeri si cambia il valore dei termini usati; il che quando siasi con qualche ampiezza

esteso, sì da formare un sistema, e trarvi molti a convenirne, originando la tradizione d'una nuova scuola, nessun ragionamento varrà non solo a convincere questa d'errore, ma a restituire con evidenza, a cui tutti debbano cedere, il primo senso delle parole e la prima determinazione del pensiero.

Quindi viene l'opportunità delle tesi determinate.

L'autorità suprema nella Chiesa, che impone che la *Somma teologica* sia il testo delle lezioni, ovunque l'insegnamento non sia del tutto elementare, mostra l'intenzione di informare gli studi, o la cultura del giovane Clero, alla dottrina dell'Angelico. E' già molto, per quelli che non sieno legati ad una tradizione diversa. Ma come le diverse tradizioni esistono di fatto, e queste tendono ad appropriarsi il consenso di san Tommaso, sorse spontaneo il pensiero di formulare alcune principali asserzioni, le quali fossero quasi caratteristiche della metafisica del Maestro, e di domandare a quella s. Congregazione, di cui si vale il Pontefice per dirigere gli studi ecclesiastici, se in verità fosse tale il genuino pensiero di s. Tommaso nel suo insegnamento, e della S. Sede nell'inculcare di attenersi alle dottrine dell'Angelico. E la S. Congregazione due volte omai ha detto che sì: che quelle tesi *germanam S. Thomae doctrinam continent*. Per conseguenza, chi le tiene è certo di conformarsi in questa parte alla intenzione della suprema autorità.

Parranno forse ad alcuno inutili sottigliezze? Non certamente a chi ne penetri il senso e ne senta la portata. Riguardano principalmente i concetti di potenza e d'atto. Da questo incominciamo: proseguono, applicandoli alla composizione sostanziale e accidentale; finiscono con dire quale ottima conoscenza abbiamo di Dio, contemplandolo qual purissimo Atto.

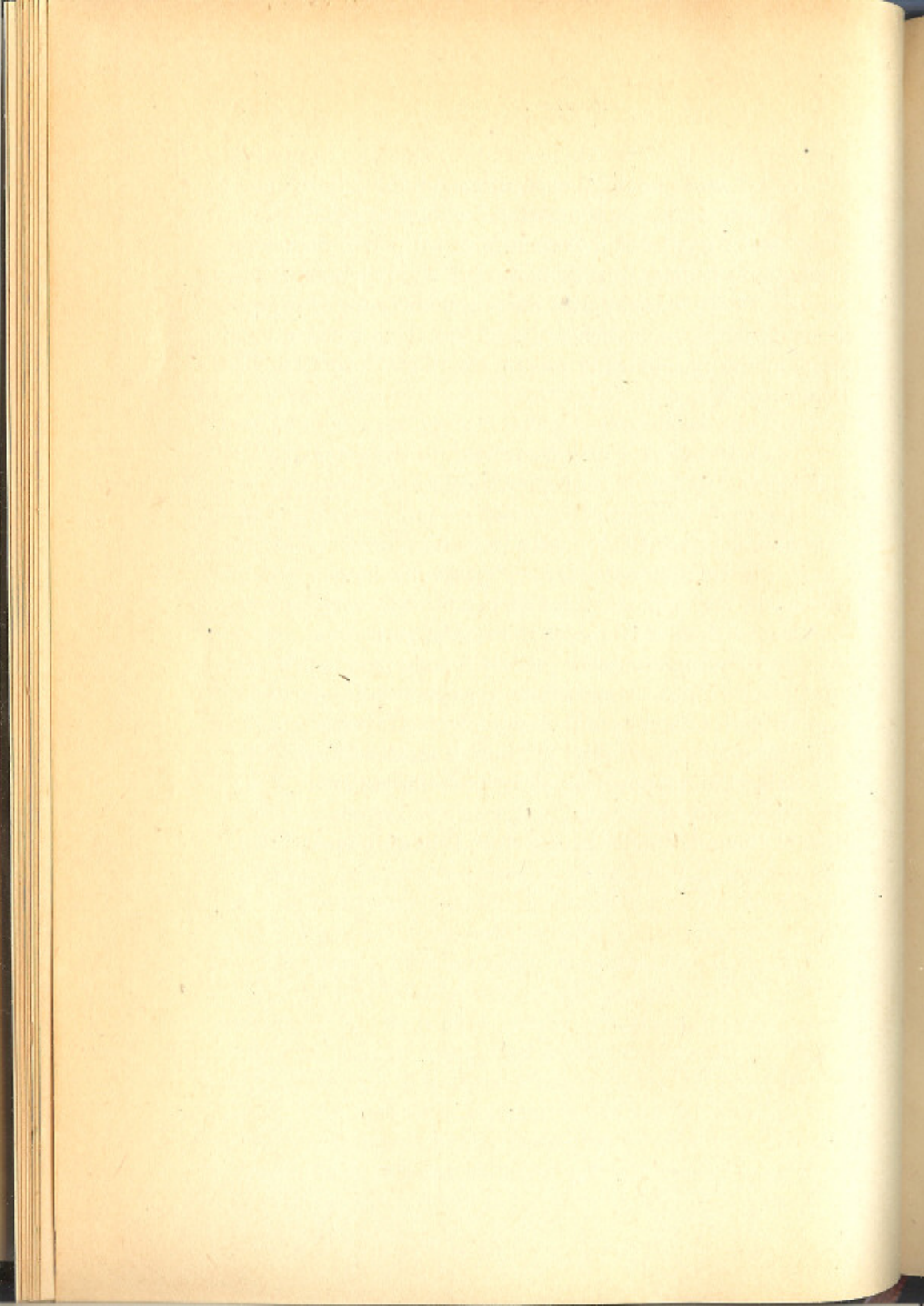
Che se in qualche modo tutti i filosofi cristiani convengono nell'affermar quei concetti, pochi sono che con effica-

cia ne sostengano la purezza e la forza in tutte le conseguenze; che li distinguano realmente, ovunque nella realtà si presentino: che giungano a vedere come sieno reali principi dell'ente, senza che ciascuno avveri in sè separatamente la ragion di ente; che osino estendere la stessa dottrina all'essenza e all'essere; che bene distinguano in ordine alla costituzione del soggetto la composizione sostanziale e l'accidentale; che riconoscano il vero influsso, non di causa efficiente, ma più intrinseco assai, d'una entità sull'altra, quando si compongono come potenza ed atto. Or senza questo, avranno qualche luce da san Tommaso nelle questioni meno profonde, e potranno ritenerne le voci o le frasi: il pensiero di lui nella metafisica entitativa, che a tutto si estende, certo non vi brilla. Non si tratta dunque di ultime sottigliezze; bensì del senso vero e profondo che all'intera dottrina, o si dà o si toglie.

Ad altri parrà che, prescindendo pure da cotali profondità dell'Angelico, sarà peraltro ugualmente facile con la dottrina comune ribattere gli errori degli avversari alla fede: che importa dunque tanto affaticarsi? Qui due punti importanti vorremmo svolgere: ma basti accennarli di volo. Il primo è che importa assai nelle cose divine acquistare l'ottima conoscenza che ci è possibile: con essa, e meglio si provvede alla riverenza dovuta alla sacra verità, e l'anima nostra, più elevandosi, più s'avvicina a Dio. Non è vero che il solo scopo apologetico debba muoverci allo studio: anzi, intenti a quello, talora tutta non si espone la verità, essendo meglio tacere ciò che agli avversari incapaci dannosamente si proporrebbe. Secondo, avviene talora che la stessa gravità degli errori altrui ci fa credere d'averli confutati e vinti, per le assurdità che ne seguono e mettiamo in vista, senza che siamo veramente penetrati alla radice, e chiaramente mostrata la cagione intima e ultima di quell'insania. Così per chi nega che qualsiasi cosa realmente si muti o si produca nell'universo, o per chi al contrario

vuol tutto ridurre al divenire, o per chi delira nel panteismo ideale, il mostrare che sono stranezze, non è generalmente difficile: metterne in vista l'ima radice, solo può chi davvero sia addentro nella dottrina dell'Angelico, sincera e profonda, come nelle ventiquattro tesi è proposta. Per esse sarà manifesto che non bastano le ragioni formali dalla mente pensate, per limitar l'essere e moltiplicarlo; che l'atto è per sè uno, ma per un principio opposto è limitato e moltiplicato. Perciò l'Atto primo è necessariamente puro ed unico; ma la reale potenza, diversa da quello e posta in virtù di lui in quanto ad esso è ordinata, è principio della diversità. Ma prima nè la potenza può essere nè il divenire o il moto, che dice potenza e importa diversità, siccome quello che non tutto pone da principio, ma altro aggiunge; quindi la ripugnanza assoluta del panteismo, in qualunque modo si presenti. Nè può osserci reale principio che non dipenda dall'Atto dell'essere sussistente; poichè, come senza partecipar l'essere, nulla sarebbe, così ciò che è primo o indipendente non partecipa, ma è sussistente pienamente secondo la sua ragione. Perciò Iddio solo vivo e vero è l'unica somma Cagione di tutto ciò che in qualunque modo è fuori di Lui. Nè se il principio potenziale potesse esistere da sè, varrebbe ad acquistare alcun atto: è necessario che qualunque cosa si muove riceva il moto di fuori; perchè nè l'imperfetto è adequata cagione del perfetto, nè l'uno deficiente può essere cagione del diverso, in che si viene pel moto. Perciò, *omne quod movetur, ab alio movetur*. Finalmente nessuno meglio dell'Aquinate nella indissociabilità dell'ente del vero e del bene assegna l'ordine necessario: sì che il vero rinnovi e ripresenti l'ente nell'intelletto, ma lo supponga nella realtà contro tutti gl'idealisti, i quali tendono a cambiare in un sogno l'università delle cose; e la conoscenza sia fondamento dell'amore, contro quanti hanno partecipato dell'utopia di Emmanuele Kant, con dare alla volontà sull'intelletto un pri-

mato che non le tocca. Per confutare, non solo in qualche guisa *ad hominem* e dagli assurdi, ma fin dalle ime radici i moderni errori, nessuna dottrina è valida ed efficace come quella dell'Angelico san Tommaso. A lui perciò dopo aver condannato il modernismo, molto più che per innanzi non facesse, Pio X pensò; perciò ancora, non certo per vaghezza di curiosità scolastiche, sì a difesa della Fede divina, fermamente insiste sulla stessa via il glorioso Pontefice Benedetto XV.

In queste pagine abbiam procurato di assegnare alle enunciazioni delle tesi il proprio significato, l'abbiam fatto in guisa da farne sentire la verità e l'importanza, non disputando peraltro, nè apportando, se non raramente, le obbiezioni altrui; ma semplicemente esponendo, con la fiducia che la luce per se stessa risplenda e la verità per se stessa imperi. Ci fu imposta la brevità, perchè non conveniva stendersi in ampie disquisizioni sulle pagine della *Civiltà Cattolica*, che ringraziamo d'aver accolto questi poveri articoli. Con che confessiamo che la trattazione non è compita, e rimane ad altri migliori il mettere in maggior luce tutta l'ampiezza della dottrina espressa nelle XXIV tesi approvate, sì per seguir davvero s. Tommaso, sì per elevare l'umano intelletto alle sfere sublimi e lucenti della divina metafisica.

DICHIARAZIONE DELLE TESI

APPROVATE DALLA S. CONGREGAZIONE DEGLI STUDI
CON DECRETO DEL 27 LUGLIO 1914

CAPO I.

POTENZA ED ATTO

TH. I. *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.*

SOMMARIO: Sono nozioni universalissime. — L'atto dice perfezione. — Principio passivo. — Come uniamo l'uno all'altro. — Ogni cosa, o è atto puro, o contiene potenza ed atto. — I quali sono principii distinti. — Come principii e non come enti separati. — Trascendono ogni genere. — Ma in altro modo dai trascendenti formali ad ogni ente. — Proporzionatamente nelle cose e nell'intelletto. — Analisi di concetti più che dimostrazione di tesi.

Astratta ed elevata assai è la prima asserzione: Potenza ed atto dividono tutto l'ordine dell'ente in maniera, che ogni cosa, o è atto puro, o consta di potenza e di atto, come di primi e intrinseci principii.

Con questa asserzione sono estesi a tutto l'ordine dell'ente universale i concetti di atto e di potenza. Si afferma adunque che appartengono all'ordine reale e non solo dell'intelletto, ove parve ad alcuni di dover restringere il possibile e l'impossibile. Di più si vuole che trascendano ogni genere di realtà, e salgano alle sfere più alte degli spiriti, nè sia esclusa la stessa Divinità, poichè non si mette eccezione a quell'*omne ens;* mentre parve ad altri che dovessero contenersi nell'infima sfera dei corpi, ove si avverano propriamente il moto e la potenza materiale.

Non sembra irragionevole a primo aspetto questa restrizione, con la quale altri nega di sorgere sopra la natura a noi presente, della quale sola possiam noi avere propria conoscenza. Nei corpi è il moto, che suppone la quantità, e come questa, quello pure si stende in parti fuori delle parti, e diamo nome di tempo alla misura della sua successione. Fuori di questo ordine non è distinzione di parti, nè dimensioni adunque, nè continuità di successione, nè moto nè tempo, almeno come qui noi gli intendiamo. Perisce adunque il concetto di tendenza ad un termine e di riposo in esso, che la natura ci suggeriva, periscono le nozioni di potenza e d'atto. Così parve ad alcuni.

Vanno ancor più lontani dalla posta asserzione gli altri, che per potenza ed atto intendono soltanto il possibile e l'esistente, in quel modo che con il solo intelletto noi pensiamo le cose, per le quali non ripugnerebbe che fossero, ancorchè di fatto non sieno, e diciamo poste in atto quelle che esistono realmente. La qual distinzione è vera, ma non è quella che ora noi dobbiamo considerare, nè secondo essa ora usiamo di quelle voci.

Parve finalmente ad alcuni antichi che nè pure quella possibilità fosse da ammettere, e che necessariamente esistesse tutto ciò che può esistere: con questo evitavano la difficoltà della produzione delle cose, o in tutta la sostanza, o nella forma. Alla qual negazione d'ogni novità nell'ordine dell'esistenza debbono pur venire i panteisti, pei quali esiste la natura necessaria, che si estende nell'universo e si svolge nei secoli. In questo svolgimento essi certo suppongono il concetto della potenzialità: ma sfuggono alla difficoltà della produzione, ammettendo una semplice manifestazione della realtà che prima era nascosta. E così da tutta la natura e dal mondo tolgono ogni novità di esistenza, ogni produzione, ogni forza, ogni causa, ogni moto. Non negano cosa da poco, perciò, diceva Aristotele contro quegli antichi sofisti, non negano poca cosa coloro che negano

la potenza e l'atto. Di che era cagione il non vedere come senza propria creazione le nuove forme potessero venire all'esistenza. Ma questa difficoltà avremo da trattare più tardi. Intanto esponiamo le nozioni qui necessarie.

* * *

Diciamo tutti che una cosa è perfetta in quanto è in atto. Mentre ancora è imperfetta, ma è capace di ricever l'atto, diciamo che può averlo o che è in potenza. E' perfetto un uomo nella sua natura, in quanto per l'anima che l'avviva e per le proprietà conseguenti è attualmente costituito secondo la propria ragione dell'umanità. Mentre invece doveva svolgersi ancora, si reputava imperfetto; ma poichè doveva svolgersi, non era come un ceppo incapace, sì era in potenza all'intera perfezione dell'umana natura. E secondo la scienza non si dice perfetto colui che si mostra in via di apprenderla, sì colui che è reputato essere giunto al termine dello studio: ora è perfetto, prima poteva raggiungere la perfezione. E così in ogni altro genere, se un soggetto ha l'atto del quale è capace, è perfetto; se ne è capace e non l'ha, è imperfetto; se nè pure ne è capace, in ordine a quella perfezione è come se non fosse, o appartiene a un genere disparato. Ora è manifesto che quello da che dipende per sè e formalmente che una nozione si avveri, non può esser altro che la ragione formale di questa medesima nozione. Così, se un soggetto è vivo in quanto ha l'anima, l'anima è la forma che costituisce la vita. E universalmente, se ogni cosa è perfetta in quanto è in atto, la propria nozione dell'atto è perfezione. *Omnis actus perfectio quaedam est* [1], ha scritto l'Angelico; e altrove *Nomen actus ponitur ad significandam entelechiam et perfectionem* [2]. E di questo concetto son piene le opere di lui.

[1] I p. q. V art. III.
[2] In IX Metaph. lect. III.

Ma per intendere la verità, conviene escludere l'inganno di chi si ferma alla determinazione del primo senso che quelle voci di atto e di potenza hanno tra noi. Perchè veramente noi acquistiamo le prime nozioni, partendo dall'esperienza delle cose sensibili e dalla coscienza delle nostre operazioni. Qui dunque abbiamo i concetti più volgari e le voci nel senso primitivo; non per questo dobbiamo negare la necessaria estensione che per analogia faremo a un ordine più alto e più universale.

* * *

Ci si presenta nella natura il moto dei corpi, e l'impressione che uno riceve dall'altro, per mutare la condizione in che era. Il moto più conosciuto è quello del trasporto nello spazio. Lasciando ora d'analizzare ciò che accade nei viventi, i corpi appaiono per se stessi inerti. Ma ecco che un corpo, per qualsiasi cagione portato dall'impeto che gli fu dato, incontra un altro corpo che non si moveva; e, se non si oppone maggiore impedimento, gli communica il moto. Naturalmente si dice che il corpo, prima già posto in moto e che ad altro corpo lo communica, è attivo; e quello, che riceve il moto, è passivo; si dice che questo secondo, come capace di movimento, poteva prima esser mosso, e che ora ha il moto in atto. Similmente parliamo riguardo al fuoco e al ferro, dei quali il primo determina nel secondo il calore; e così in altri esempi senza fine.

Questa capacità di ricevere il moto, il calore, o altro atto, corrisponde alla nozione di potenza: poteva essere quel che poi è. Ma non è potenza della stessa ragione che una logica possibilità, per la quale può esistere quello che è soltanto concepito nella mente. Può avverarsi una proposizione che prima era falsa; è possibile l'Anticristo che tuttavia non vive. Questa possibilità, qualunque fondamento abbia nell'ordine della realtà (suppone l'Essere necessario Iddio), per sè tuttavia non importa nell'oggetto, al

quale è attribuita, principio alcuno di realtà, ma solo è pensata dall'intelletto. Invece, quando è questione del ferro che può diventar caldo, del corpo che può concepire velocità, la potenza non è soltanto oggettiva e pensata (ossia oggetto del pensiero), ma è reale e vera nella sostanza capace dell'una o dell'altra attualità. Così noi troviamo in natura che la potenza, in quanto opposta all'atto che poi verrà, importa un'entità reale. Poi troviamo che questa entità, in ordine a quell'atto che sopravverrà, è imperfetta, e il soggetto in cotal guisa potenziale, se rimane così, è incompiuto, è privo di qualche cosa che gli conviene. Finalmente riconosciamo che cotesta potenzialità, come riguardo all'atto dice capacità dell'atto medesimo, così riguardo alla cagione, che le può dare l'atto ond'essa è priva, dice passività. E perchè ripugna che allo stesso tempo sia priva dell'atto e abbia virtù di darlo a sè stessa, così la passività, e quindi la potenza che non se ne distingue, si riferisce come ad agente a qualche cosa fuori di sè: o fuori di sè secondo tutto il soggetto, o fuori almeno in quanto sono distinte e diversamente disposte, benchè forse unite nello stesso soggetto, la parte mossa e quella che dà il moto, e che è cagione d'acquistare l'atto che prima non c'era. Perciò la potenza è, nel soggetto al quale appartiene, quel principio secondo il quale il medesimo soggetto è mutato da un altro, in quanto è un altro; com'è attivo il principio secondo il quale un soggetto muove un altro, in quanto è un altro.

Ma così siam venuti a porre la potenza, tanto in quello che patisce o riceve, quanto nell'altro che dà il moto ed agisce. Or questo pure è comune nell'umano linguaggio; poichè anzi, prima di considerare la potenza nel soggetto che riceve, la conosciamo in noi stessi, in quanto sentiamo di poter fare qualche cosa che forse non facciamo ancora: e questa non è potenza che riceva, ma è potenza che dà, e che è principio secondo il quale un soggetto muta o muove

un altro, in quanto è altro. In quanto è altro dal movente: e perchè deve distinguersi, almeno come parte diversa; e perchè deve essere contrariamente disposto, senza di che non ci sarebbe cagione che l'uno fosse attivo e l'altro passivo. Così dunque ci è nota la potenza attiva, forse prima della passiva. Ma subito l'una all'altra ci conduce: chè non potrebbe darsi il principio del moto in altro distinto, se non fosse questo secondo capace di ricevere il moto. Non è così immediata la relazione, che non si possa pensar l'uno senza che l'altro sia pensato insieme esplicitamente; ma la connessione è così necessaria e stretta che subito dall'un concetto e l'altro sorge.

E forse con più accurata attenzione, troveremmo pure che alla stessa potenza attiva nel medesimo soggetto (parliamo delle cose finite), va sempre congiunto alcunchè di passivo; in quanto un operante che non è la sua operazione dee pur ricevere qualche attualità per passare all'atto dell'operazione emessa. A che si aggiunge nel mondo corporeo la reazione eccitata dall'azione. Ma di questo a noi per ora non importa. Ci è peraltro facile avvertire per nostra esperienza che prima d'agire possiamo agire; e in quanto la facoltà non emette ancora un atto che può emettere, è imperfetta in confronto a quello ch'essa è mentre in atto è operante. Intendere in atto è meglio che poter intendere, e così pel resto. Così quella potenza attiva di che abbiamo coscienza, unisce in sè qualche parte di potenza passiva; benchè non sotto lo stesso aspetto, nè in ordine allo stesso atto. Ma questo sarà da dichiarare altrove. Ora ci basti accennare, che la conoscenza del mondo esteriore, e l'esperienza di ciò che avviene in noi stessi, ugualmente ci conducono a distinguere l'atto come perfezione, la potenza come alcunchè di manchevole e d'imperfetto. Che se qualche potenza dovremo ammettere, la quale dica soltanto virtù e perfezione, dovrà essere puramente attiva, e in nessuna maniera sarà passiva; dovrà finalmente confondersi con

il suo atto, e non soltanto esserne capace; solo in modo equivoco, o per analogia certamente rimota, converrà nel nome con la potenza passiva.

Con questa prima nozione si connette l'altra che l'atto determina, la potenza priva d'atto è per se stessa indeterminata, e riceve dall'atto, come la perfezione, così pure la determinazione. Questo è vero manifestamente, quando un soggetto, che è in potenza, è capace di forme diverse; come la materia può essere liquida o aerea, cosa inanime o cosa viva. E' vero altresì, quando la potenza non riguarda come proprio atto che un solo modo di perfezione. Resta tuttavia nel soggetto preso da sè l'indeterminazione all'aver l'atto o a non averlo; e se non può essere senza quell'unica forma, è per sè indeterminato all'esistere e al non esistere. L'attuazione toglie per se stessa ogni indeterminazione.

* * *

Volgiamo ora gli occhi alle cose dell'universo che ci sta intorno, e la mente a tutto ciò che di fatto esiste o può esistere. Non può esserci cosa alcuna che non abbia la sua certa determinazione; e non è alcuna che sia priva d'ogni bontà o perfezione. Perchè se negassimo questa in ogni grado e in ogni modo, distruggeremmo pure ogni ragione essenziale, ogni forma, ogni posto di quella cosa nella scala degli enti. Non possiamo dunque concepire come posta in sè e per sè tra le cose reali (non diciamo che non possa partecipare l'esistenza d'un composto), una pura potenza. Se esiste, ha certo la determinazione e l'attualità di qualche cosa che è. Nè nell'intelletto, nè tanto meno nella realtà, possiamo ammettere isolata e per sè esistente una pura potenza, e indeterminata e priva d'ogni atto e d'ogni perfezione.

Dunque, la conseguenza è manifesta, ogni cosa che è nell'universo, ossia nell'ambito infinito dell'essere, o è pura attualità sussistente, o è composta di potenza e d'atto. Sus-

sistente qui sta ad esprimere che la realtà designata è soggetto al quale per sè stesso dobbiamo attribuire l'esistenza e l'attualità: non come alla qualità che compie e fa perfetta una cosa già costituita nella sua natura, o alla forma ricevuta in altro reale principio. Se dobbiam riconoscere in qualche caso che un'attualità si avvera, senza mistura di potenzialità congiunta, quella dunque costituisce il medesimo soggetto che esiste; e in questo modo la pura perfezione, in quell'ordine almeno o in quella ragion formale secondo la quale intendiamo la perfezione, essa medesima è sussistente.

Non è questa certo la comune condizione delle cose. Tutte quelle che stanno dinanzi a noi, hanno la forma ricevuta in un soggetto, la perfezione mista a potenza. Tutte le qualità sono disposizioni aggiunte alla sostanza, e le sostanze medesime inchiudono la materia, che potrebbe essere disposta e attuata altrimenti. Dunque nessuna di coteste cose è pura attualità, nè pura perfezione; v'è dappertutto l'uno e l'altro principio, uno che determina e attua, l'altro che riceve dal primo la determinazione e l'attualità.

Or queste due ragioni che intendiamo nelle cose, non sono avverate per una sola realtà, che, guardata in diversi modi, all'uno e all'altro concetto risponda, ma sono due realtà distinte. E la necessità di asserir questo talora è manifesta pel fatto, che una delle due parti rimane, mentre l'altra è cambiata: due forme si succedono nella stessa materia, due qualità nello stesso soggetto. Poi dev'essere certa in ogni caso, per l'osservazione che le due opposte ragioni costituiscono in quanto tali l'entità corrispondente. Ora, come sono quelle ragioni opposte tra loro, così sono opposte e però distinte le entità, secondo esse denominate. Non è distinzione operata dalla mente; non è semplice differenza, che venga dal diverso modo di considerare una stessa cosa: anzi è suggerita dall'ente reale, e in questo la dobbiamo riconoscere. A che s'aggiunge, nell'ordine della natura a noi più nota, la separabilità dei due principii.

Principii li diciamo in verità, come quelli dai quali procede, pel loro unirsi e comporsi, quel tutto che ravvisiamo in ciascuna cosa del mondo. Perchè è detto principio quello da che in qualunque modo altro procede. Procede l'effetto dall'agente, la linea dal termine primo, il giorno dall'aurora, la vendetta dall'ira, la conclusione dalle premesse; e così il composto dai componenti. In questi esempi la maniera è sempre diversa; eppure rimane uno il concetto di procedere, concetto ch'è preso dal moto a noi più conosciuto d'un corpo dal luogo ove era fermo, e che serbando una certa proporzione si applica ad altri casi senza fine moltiplicati. Come dunque ravvisiamo nelle mondane creature perfezioni miste a imperfezioni, e soggetti variamente posti in atto, e sostanze con varie disposizioni; così dobbiamo riconoscere che sono parti distinte, delle quali l'una si ordina all'altra, e sono per sè unite come tali che l'una senza l'altra non potrebbe sussistere. Sono distinte, per le opposte ragioni che fanno reale la perfezione o l'atto, e il soggetto o la potenza che n'è capace. Sono ordinate l'una all'altra, perchè l'attualità, se non sussiste nella sua purezza, e questo in natura non è mai, con tutta sè domanda e connota un soggetto del quale sia perfezione; d'altra parte, il soggetto da sè incompiuto e manchevole postula la perfezione dalla quale è capace. Sono per conseguenza veri principii, di lor ragione concorrenti a costituire il composto, che dalla loro unione risulta.

Inoltre, perchè sono principii, non per via di efficienza, per la quale l'effetto è posto fuori della sua cagione, nè per altra estrinseca causalità, qual'è la finale, o altra separata; ma per via di composizione, per la quale i principii convengono a costituire il composto della loro stessa realtà, l'atto e la potenza son detti principii intrinseci.

Finalmente sono principii primi, non da altri costituiti, o nella via di composizione non da altre realtà provenienti. Infatti rispondono ai concetti più astratti e più semplici, che ulteriormente non si possono risolvere. Di-

ciamo in atto ciò che è; in potenza quello a cui manca l'atto: qui si ferma l'analisi.

Così trascendendo ogni genere, e rimanendo nella suprema universalità che appartiene alla nozione stessa di ente, abbiamo analizzato i più comuni principi dell'idea e della realtà. Perchè non si può avere alcuna cosa che sia, senza che in qualche modo sia perfetta, o abbia a suo modo una propria attualità. O tutta la cosa che esiste, è questa medesima attualità: ed è atto puro, ed è sola perfezione, ed essa allora semplicemente sussiste come realtà con tutta sè rispondente alla ragion formale del concetto, che nella astrazione intellettuale la rappresenta. Ovvero, come sempre avviene in natura, la cosa che esiste non si riduce con tutta la sua realtà alla purezza e alla semplicità di quella ragione, nè certamente è tutta potenziale e indeterminata e affatto priva d'ogni perfezione o attualità; e allora necessariamente comprende le due opposte ragioni o i due contrari principii d'un soggetto capace e d'un'attualità che ne riempie la capacità; d'una materia, o quasi materia, per sè indeterminata, e d'una forma che la determina: questi sono i due principii, che la comune filosofia del buon senso connette necessariamente, e si chiamano potenza ed atto.

* * *

Molto importa di attendere che, quando diciamo tutto l'ordine dell'ente (così traduciamo l'*omne ens* del testo latino) diviso nella potenza e nell'atto, non dividiamo l'uno dall'altro ente, bensì distinguiamo i principii di che ogni ente è costituito. Nè asseriamo che assolutamente ambedue i principii si uniscano in qualsiasi ente: anzi quell'Ente infinito, che incomparabilmente più vale di tutta l'indefinita moltitudine ch'è possibile fuori di Lui, non avvera in Sè ambedue i principii, ma la sola perfezione dell'atto. Dunque l'asserzione a questo si riduce, che ogni realtà esistente e possibile, o è atto puro, o si compone di potenza e d'at-

to; nè fuori di questi due principii v'è altra realtà, nè essi in altri più semplici, o per analisi di mente, o per scissione entitativa, possono ridursi. In questo senso ha scritto l'Angelico: *Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis* [1]. E con dire che dividono ogni genere, manifestamente dimostra che non si tratta di divisioni specifiche o determinanti il genere: chè sarebbero impossibili le stesse ragioni specifiche sotto generi diversi, come ripugna una medesima specie di viventi che sia animale e che sia pianta: ma si tratta di risolvere qualunque ragione generica ne' suoi principii. Con che di nuovo appare la trascendenza delle due nozioni qui dichiarate: trascendono ogni determinazione dell'ente, e come questo si estendono. Non sono peraltro da connumerare con le prime nozioni trascendenti, delle quali nella prima filosofia si suole trattare (l'*uno*, il *vero*, il *bene* sono precipui), perchè queste sono proprietà dell'ente intero, quelle si verificano nei principii dell'ente. Alla perfetta trascendenza manca pure l'essere formali rispetto a qualunque ragione entitativa; poichè, mentre l'uno e il vero e gli altri sommi trascendenti debbonsi proporzionatamente attribuire a qualsiasi realtà, non altrimenti che la stessa ragione di ente; la potenza e l'atto, come opposti, ripugnano l'uno all'altro. Resta in essi la trascendenza, in quanto sono principii in ogni genere, e divagano per tutti i predicamenti, e dei due il migliore tutti li sorpassa.

Sono principii reali nell'ordine delle cose e sono principii logici nell'ordine delle intenzioni intellettuali. V'è tra l'uno ordine e l'altro tal connessione, che se un sussistente fosse in ogni modo atto puro, non potrebbe la sua natura esser posta sotto alcun genere. Perchè il genere sempre dee prendersi da un principio potenziale. E' trovato dalla ragione, ma non senza reale fondamento; e ove questo mancasse del tutto, non resterebbe luogo a quella vera astrazione di concetto universale, che nella stessa maniera è

[1] I p. q. LXVII art. I.

applicata a diversi, o che si divide per differenze estrinseche alla ragione comune. Nè secondo una nota veramente essenziale, quale dev'essere quella a cui si attribuisce l'intenzione di genere, potrebbe essere rappresentato un atto puro, astraendo da altre note, pure essenziali al medesimo, qual'è la differenza specifica. Perchè quella pura attualità non converrebbe univocamente nè con altre pure attualità, nè con altri composti. Non con altre pure attualità, che dovrebbero essere nuove ragioni formali totalmente diverse. Non con altri composti, ove la perfezione dell'atto puro sarebbe partecipata, e però lontana dalla purezza e dalla semplicità del primo. Ripugna adunque un concetto univoco che essenzialmente rappresenti una pura attualità e altre cose insieme con essa . Perciò ripugna l'universalità, e ogni ragione di genere o di specie, ove non è composizione di potenza e d'atto, e rimane possibile la sola analogia.

Bene è manifesto che in ambedue gli ordini, come si avverano potenza ed atto, così si distinguono. Perchè proporzionatamente vi dobbiamo riconoscere l'opposizione: o quella di perfezione affermata e negata, o l'altra dei correlativi, che si domandano e si chiamano a vicenda, come il padre non è senza il figlio, l'attivo senza il passivo. Poichè la potenza con tutta sè domanda l'atto che la compia e la determini: e l'atto, quale almeno in natura ci si presenta, non per sè stante o da sè sussistente, domanda il soggetto in cui venga di fatto ad esistere, o la potenza che lo riceva, quasi come la conchiglia riceve la perla, e per questa è fatta, e in essa ha la sua bellezza e il pregio. Ma attenda chi legge a prendere le similitudini sotto l'aspetto pensato da chi le porta, non in qualunque altro modo che sarebbe falso; v'è analogia, non parità.

Un'osservazione di sovrana importanza ci resta a proporre. Questa è che, se la potenza e l'atto non scernono un ente da un altro, sibbene i principi onde l'ente è costituito, con dannosa illusione alcuni poterono essere portati a rap-

presentarli nei loro concetti, come se ciascuno in sè avverasse l'intera nozione di ente. Dovremo tornare su questa importantissima nota nell'analisi d'altre proposizioni più particolareggiate. Intanto avvertiamo che se un tutto veramente ha principii onde sia costituito, non a questi può applicarsi la denominazione del tutto. Non è uomo il solo corpo, non è uomo la sola anima. Diventa difficile l'applicazione, quando si salga alle prime nozioni, che in altre più semplici non si possono risolvere. Come potremo denominare, come intendere, i principii dell'ente? Rispondiamo che, se davvero non c'è altro modo di ammettere qualsiasi realtà, se non riputandola ente per se stessa in senso pieno, dovremo negare che l'ente possa avere principii: ogni ente sarà costituito in assoluta semplicità. Ma non è così, e l'ampia questione che a tal punto si riferisce, necessariamente ci tornerà, e meglio sarà chiarita. In modo universale fu trattata da san Tommaso in un articolo delle questioni disputate *de Veritate* [1]; ove spiega per quale differente maniera le denominazioni trascendenti, come l'ente, il vero, il bene, debbonsi applicare e all'ente intero e alle parti di esso: a quello considerato assolutamente da sè, a queste considerate in ordine al primo. Ond'è che la potenza non può essere intesa, come non esiste, se non in rapporto all'atto con cui si compone e al composto che ne risulta. E similmente l'atto, come suol essere atto d'un soggetto. E come partecipano la ragion di ente, in quanto ne sono costitutivi (e così e non altrimenti debbonsi concepire), anche partecipano la verità e la bontà. Ed ecco che queste nozioni in proprio modo convengono a qualunque parziale realtà; la qual cosa non si può dire delle nozioni di potenza ed atto. Perciò quelle non distinguono alcuna realtà dall'altra; queste sì, e dobbiam dire che dividono l'ente. Non perchè l'esser atto convenga ad alcune cose esistenti, l'esser potenza ed altre; sì perchè, salvo il caso, non

[1] Q. XXI art. IV ad 4.m

a noi presente nel mondo, d'un atto puro, ogni ente è composto d'un principio attuale e d'uno potenziale; ovvero perchè ogni principio delle cose o è atto o è potenza.

Cotesta distinzione abbiamo trovato nelle cose stesse, analizzandone le ragioni formali; non già seguendo considerazioni che pendessero dal nostro modo di concepire, nè pure riguardando alle cose in due diversi stati uno di possibilità, l'altro di attuale esistenza. Perchè nei due diversi stati, la stessissima cosa, o è soltanto pensata, o è costituita nell'ordine dell'universo. Invece noi, seguendo le ragioni essenziali che prescindono dall'essere possibile o reale, abbiamo riconosciuto i due principii, che abbiam nominati, secondo i concetti e le parole di tutti gli uomini, potenza ed atto. Non a buon diritto adunque altri volevano ridurre la distinzione, come sopra accennavamo, a possibilità oggettiva e realtà esistente. Queste sono due maniere di prendere la stessa cosa; potenza ed atto sono invece opposti principii, onde l'ente risulta, e che per la loro opposizione, in qualunque ordine, o d'intelletto o di cose, debbono essere distinte. Vuol dire che in quel modo che sono, e come sono apprese o nominate, è necessario negare che l'una sia l'altra.

Altri dicevano che non possiamo affermare la composizione di potenza e d'atto in ogni ente, perchè al più questa ci è nota nel genere corporeo, il solo a noi presente. Rispondiamo che, se mai quella composizione non sale oltre i corpi, ne seguirà o che di liberi spiriti uno solo esiste, o che tutti sono atti puri, distinguendosi forse per diverse ragioni formali. Se mai è così (vedremo che non è), rimane vero che ogni soggetto, o è atto semplice o è composto di potenza e d'atto.

Non ci tratterremo a mostrare che la dottrina qui dichiarata è dell'Angelico Maestro: appare dalle poche parole, ma chiarissime, che ne abbiam recate; apparirà dalle applicazioni che dei concetti esposti dovremo fare per le

seguenti proposizioni; sarà pure manifesto a chi legge il commento dell'Aquinate al V e al IX libro della Metafisica d'Aristotele.

E perchè la serie di queste tesi è incominciata con nozioni e affermazioni di massima universalità, è chiaro che toccano le cime della metafisica, ossia della scienza dell'ente; e perciò hanno stretto e necessario rapporto con la scienza che riguarda Iddio. Non è ozioso sottigliezza; è un operoso preparar la via alla miglior concezione che l'intelletto umano possa formarsi dell'Assoluto e del Necessario e dell'Infinito. E questo pure andando innanzi parrà manifesto.

Intanto voglia notare il benigno lettore che qui, nello svolgere questa prima delle tesi proposte, c'è stato appena da argomentare, ma fu necessario invece trattenersi in sottili analisi di concetti e di nozioni. Così deve accadere incominciando; chè in tanto poi le enunciazioni avranno verità e certezza, in quanto il predicato sarà ed apparirà contenuto nella ragione del soggetto. Perciò importa aver bene assegnato la propria nozione di questi due termini. E noti ancora che non siamo partiti da nozioni pellegrine e singolari; anzi dalle più ovvie e più comuni. Perchè ogni più alta metafisica deve prender le mosse dai concetti che la natura a tutti suggerisce, e la più certa filosofia è quella che si fonda nel senso comune [1]. E così procedettero Aristotele e s. Tommaso, i quali assumono da principio volgarissime verità; poi con pochi colpi d'ala robusta si elevano alle più sublimi e più riposte speculazioni.

[1] Vedi l'operetta eccellente del p. GARRIGOU LAGRANGE O. P.: *Le sens commun, la philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques.* Paris, Beauchesne, 1909.

CAPO II.

ATTO PER SÈ INFINITO
E POTENZA LIMITATRICE

Th. II. *Actus, utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex in veram incidit cum potentia compositionem.*

SOMMARIO: Asserzioni rispondenti ai concetti dichiarati. — Primi atti a noi noti, le operazioni, poi le forme. — Astrazione dalle cose sensibili. — Forme pure nel pensiero e nella realtà. — Forme ricevute in soggetto. — Le prime non sono limitate nè moltiplicate. — Le altre sì. — Dottrina dell'Angelico, — e sua nozione dell'infinito nell'atto e nella potenza. — Cinque massimi ingegni in questo concordi.

Abbiamo detto, dichiarando la prima tesi, trattarsi in essa di concetti da far lucidi ed esatti, piuttosto che di alcuna asserzione da dimostrare. Ora invece veniamo ad importanti e forse non comuni affermazioni, le quali fanno vieppiù manifesta la portata delle nozioni precedenti. Non comuni, abbiam detto. Ma forse ciò non è vero, se non in parte: chè senza forma scientifica spontaneamente sono ammesse dal senso comune e informano il volgare linguaggio; poi avviene che alcuni, per riflessione su qualche conseguenza o su qualche applicazione, si atterriscano, e neghino di consentire a così ampia dottrina, trascendente ogni genere, come lo trascendono i concetti proposti. Che se guardassero a questi nella semplicità di lor formale ragione, dovrebbero riconoscere la verità delle asserzioni contenute nelle nozioni medesime; anzi si accorgerebbero di avervi già dato la prima istintiva adesione, seguendo il moto dell'intelletto.

Perchè, è vero, i semi della scienza, ossia i germi nei quali virtualmente è contenuta la verità e la certezza di

tutte le affermazioni, alle quali noi possiamo arrivare, sono quei sommi principii, ai quali la mente dà il necessario assenso, appena ne ha percepiti i termini. Ma appunto perchè tali principii enunciano le relazioni dei loro termini, in questi medesimi, dai quali dipendono, debbono avere la prima ragione delle loro necessità. E così noi arriviamo al primo fondamento, ossia logico ossia entitativo, della verità dei giudizi. Sorgono naturalmente nell'intelletto le prime immagini intellettuali e le prime nozioni, conformi all'ente reale che prima apprendiamo, e certo dipendenti dal primo Ente, ch'è ragione e causa sovrana di tutto ciò che è fuori di Lui. Egli è assolutamente necessario in Sè stesso; da Lui deriva la necessità delle ragioni essenziali, e dei concetti perciò sorgenti in qualunque mente finita, e dei giudizi quindi derivati nel nostro intelletto. Così ontologicamente procede la cosa; ma logicamente, non saliamo subito tant'alto, e bastano a determinare gli assiomi per noi evidenti, la necessaria connessione dei termini, la naturale determinazione dei nostri concetti, la coscienza di non poter noi dissentire, se non fingendo parole incoerenti. Nel che appare, se vuolsi, la natura del nostro stesso intelletto, non contraria certo alla ragion di ente universale, ch'esso medesimo partecipa, e che è l'oggetto adequato della sua operazione.

Or diciamo che nella stessa maniera dai concetti prima dichiarati di potenza e d'atto seguono le asserzioni qui enunciate, che sono tre:

L'atto, come perfezione, non è limitato se non per la potenza che è capacità di perfezione.

Se in un certo ordine qualche atto è puro, secondo quell'ordine l'atto è illimitato e unico.

Se l'atto è molteplice e finito, certo cade in reale composizione con la potenza corrispondente.

Ovvero le due ultime possono enunciarsi così:

Un atto puro nel suo ordine è illimitato.

Un atto puro nel suo ordine è unico.

Ne segue che limitazione e moltiplicazione provengono dalla potenza con la quale l'atto venga in reale composizione.

Ancora, siamo in una massima astrazione e in altissima universalità. Oseremo noi di formulare asserzioni così astratte ed ampie, senza tema d'inganno? E non dovremo piuttosto contentarci di affermar quello che nelle cose sensibili l'esperienza ci dimostra?

L'esperienza sensitiva senza dubbio ci è necessaria. Essa ci presenta i primi oggetti a noi conoscibili; da essa partiremo noi, per elevarci a qualunque conoscenza. Ma pur nelle cose sentite la mente apprende ciò che è intelligibile; or sono intelligibili alcune ragioni che astraggono dalla materia, e anche fuor di essa si estendono: tal è in primo luogo la ragion di ente. Certo il modo di essere che noi apprenderemo con la prima e più naturale conoscenza, sarà il modo proprio delle cose materiali a noi presenti. Ma potremo, anzi dovremo, astrarre da cotesto modo, nel considerar le ragioni che sorpassano la materia; è, riflettendo, riconosceremo che cosa sia formale nelle ragioni più astratte, e quale determinazione ad esse si aggiunga pel concretarsi nella natura corporea. Cotesta determinazione non c'impedirà di affermar quello che da essa prescinde.

Ne prescindono certo le nozioni di potenza e d'atto; chè la perfezione non è legata al genere corporeo, ove piuttosto è diminuita; nè la capacità di perfezione è ristretta alla potenza materiale, poichè noi stessi, in quanto siamo intellettivi, andiamo acquistando ciò che prima non avevamo. Ragioneremo adunque intorno a queste astrattissime nozioni, in guisa da non lasciarci restringere nella concrezione materiale, o nella propria determinazione di quelle cose che prima per natura ci sono presenti. E ci guarderemo dal giudicare che sia necessario alla ragione universale quello che invece le è contingente, e che le conviene pel proprio modo di certe applicazioni.

La quale è molto frequente cagione d'inganno. Quel che conviene agli atti, alle forme, che noi abbiamo sott'occhio, o di che abbiamo immediata percezione, siamo inclinati ad affermare in qualunque maniera di forme. E perchè, qual che ne sia la ragione, le forme da noi conosciute nella natura corporea tutte sono limitate nella loro stessa formalità di perfezione, e spesso capaci d'aumento, e sono insieme indefinitamente moltiplicabili, veniamo nel giudizio che la limitazione e la moltiplicazione convengano alle forme per se stesse, e che l'atto nella perfezione che importa sia da sè tanto e non più. Ma si attenda che in tutto quest'ordine a noi presente l'atto non è mai puro: ha da sè o ha da altro principio gli attributi che gli convengono?

E si veda come noi lo concepiamo. La prima nozione di atto per noi è viva e vera nelle operazioni che noi stessi emettiamo. Già dobbiamo fare un passo, trasferendoci, non con lo stesso concetto, sì mutandolo in altro analogo, agli atti formali, ond'è determinato il principio primo dell'operazione, nel qual senso l'anima fu detta atto primo del vivente. Sarà necessario non solo un lungo passo, ma un volo, per salire ad atti sussistenti, com'è, in quanto la sappiamo indipendente dalla materia, l'anima umana, e meglio sono gli spiriti liberi. E sollevandoci in un aere infinitamente sublime, troveremo l'Atto purissimo, Iddio.

Or se prescindiamo dalle determinazioni d'una certa natura e non badiamo al modo che le è proprio, dovremo attribuire all'atto considerato per se stesso quello che nella sua ragione formalmente è contenuto. Qualunque cosa fuor di questo gli volessimo attribuire, la prenderemmo altrove, da un principio estraneo, forse contrario, certo accidentale a quella prima ragione. Dunque non gli converrebbe per sè, e formalmente erreremmo, se pensassimo che da sè avesse quel che gli vien da altra ragione che non è la sua. E' la dottrina esposta da Boezio nel suo lavoro *de Hebdomadibus*, e ampiamente commentata e spesso ripetuta da S.

Tommaso: *Id quod est, potest aliquid habere praeter quam quod ipsum est; ipsum esse nihil habet admixtum.* Di che l'Angelico assegna questa ragione: *Circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem, quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam sicut; humanitas et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto* [1].

* * *

Questo sembra di tutta evidenza, mentre qualsiasi forma è nominata e considerata astrattamente nella sua purezza. Ma che sarà, quando sia invece concreta e mista ad altri principii? A cagione di questi principii diversi, il sussistente concreto avrà altri attributi, i quali per la ragion formale prima considerata non gli spetterebbero; questi certo non ha a cagione di quella pura forma, che dice se stessa e non altro.

Or che sarebbe, se la stessa forma fosse il soggetto sussistente? Se non fosse inerente a un soggetto, ove possano accogliersi altre forme o convenire altre proprietà; bensì essa medesima fosse tutta la ragione degli attributi che nel sussistente, per essa sola costituito, si potessero riconoscere?

Pare manifesto che di quel soggetto in realtà sussistente dovremmo dire lo stesso affatto che prima dicevamo delle forme astratte idealmente. Se l'umanità sussistesse nella pura ragione di umanità, escluderebbe le particolari determinazioni, per le quali gli uomini sono dell'uno o del-

[1] In librum *Boetii de Hebdomadibus*, lect. II. Inter opusc. S. TH. LXII.

l'altro sesso, o bianchi in Europa, gialli in Asia, neri in Africa, dotti ovvero ignoranti, santi ovvero ingiusti. Che se a questo, alcuno grida: impossibile!, ricordiamo che siamo partiti da un'ipotesi assurda; questa era che l'umanità, inchiudente la materia, sussista come pura forma; e, *posito impossibili, omne impossibile sequitur.*

Ma quello ch'è assurdo per l'umanità, come per tutte le essenze che inchiudono materia, e così per gli antichi universali platonici (chiunque gli abbia finti), non è certo da dire assurdo per altre ragioni formali, nelle quali nulla s'inchiuda di materiale. E allora rimane libera la ragion di atto o di perfezione. Intorno a questo come ragioneremo, o che cosa ne dovremo affermare, che cosa converrà negare?

Ne dovremo affermare quello che spetta alla sua pura ragione formale, o con essa per formale necessità si connette; ne dovremo negare tutto ciò che alla medesima è estraneo. Nell'ordine intellettuale questo riluce di tutta evidenza. Nel concetto di sapienza non entra se non la perfezione della sapienza; e nulla può entrare che a questa per se stessa non appartenga, non per esempio la forza esecutrice dell'ordine concepito. Nell'ordine della reale esistenza dovremo discorrere proporzionatamente. La questione sarà di sapere se una sostanza potrà sussistere secondo quella pura ragion formale. Ma se per qualunque via, o di notizia storica, o di ragionamento, sapremo che può essere e che è, la sussistenza puramente costituita secondo quella data ragion formale, o non dovrà aver nulla fuori di ciò ch'essa importa, o tutto ciò che in essa dovremo riconoscere, apparterrà realmente alla prima e sostanziale attualità, che forse noi per inadeguati concetti non bene intendevamo fin da principio. Così non può sussistere una pura sapienza, a cui non vada insieme l'amore del bene conosciuto, e il concepirla senza quest'amore è un'astrazione difettiva in confronto alla realtà. Ma il medesimo

amore per necessità di connessione entitativa, fondata nelle stesse ragioni formali, più une in sè che prima non apparisse alla nostra mente, è perfezione, o conseguente la sapienza, o identificata con la medesima. E vieppiù certo dev'esserci, che a quella sostanza, la quale supponiamo sussistere nella purezza d'una ragione formale, nulla potrà competere, o che da questa non risulti, o che ad essa si opponga, nè che in alcuna guisa la diminuisca.

Altro diremo, se la formale perfezione non sussista in sè o nella sua semplicità, ma sia ricevuta invece in un soggetto, o in una realtà soggettiva, che di quella perfezione sia capace, e però le si opponga come potenza ad atto. Allora non più sussiste l'atto o la perfezione formale; sibbene il composto della forma con un principio diverso ed opposto. Opposto, senza dubbio, come il passivo all'attivo, come quel che riceve a quel che dà, come quello che non è a quel che è. E allora pel composto non sarà da ragionar soltanto secondo la pura ragion della forma che lo determina; bensì secondo che importa l'uno e l'altro principio e la loro composizione. Non solo potrà avvenire che nello stesso soggetto altri atti s'incontrino a portare proprietà disparate se non contrarie, come avviene che la stessa neve sia bianca e sia fredda; ma l'atto medesimo che principalmente si considera, sarà adattato al modo del soggetto, come tutto ciò che in altro è ricevuto, e non potrà più importare tutta la perfezione che la sua ragione astratta importerebbe, ma solo diminuita e partecipata. Così ognuno intende che, dicendo sapienza, non è posto alcun limite alla perfezione che viene sotto quel nome; se invece diciamo sapiente, non v'è ragione alcuna di dire che in esso è tutta la possibile sapienza. Anzi ne avrà qualche definita misura, secondo che il medesimo soggetto n'è capace, sotto l'influsso delle cause che l'hanno condotto a quella partecipazione. Perchè si può concepire costituito per sè stesso alcunchè di semplice, in quanto o nel suo concetto, o forse

anche nella reale esistenza, importi intrinseca necessità. Ma nel composto v'è potenzialità del soggetto alla perfezione, e delle parti alla loro unione o alla forma del tutto. Dunque dipende da qualche agente o cagione esterna. E secondo la virtù dalla medesima esercitata, sarà pur la misura della perfezione prodotta nel soggetto che n'è capace; come è manifesto che il fuoco più o meno intenso produce diverso calore, e che un sommo artista può mettere più o meno di finitezza nell'opera sua.

Tuttavia, perchè altri di qui non venga a fallaci conseguenze, questa considerazione dell'agente, che varrà per sapere a quale dei suoi possibili effetti esso voglia determinarsi, o sia da cause accidentali determinato, entra qui solo indirettamente. Perchè la causa efficiente rimane estrinseca all'effetto prodotto. Invece le proprietà di questo devono avere l'intima ragione nei principii che lo costituiscono. I quali sono, come fu dichiarato nella prima tesi, potenza ed atto. Di quanto v'è di perfezione, ragion formale è l'atto. Ma non dallo stesso proviene alcunchè di quello che è estraneo alla sua ragione. Ora è estranea ad un atto la limitazione della perfezione che esso importa per se medesimo, e che non sarebbe diminuita, nè intellettualmente, se quell'atto fosse considerato nella sua purezza, nè nella reale entità, se secondo quella pura ragion formale sussistesse. Dunque la limitazione viene da un principio estraneo all'atto, ma non così che al medesimo non si riferisca; dovrà anzi riferirvisi per intrinseca proporzione e anche, per limitarlo, con qualche opposizione. Tal è il principio potenziale, che con tutta la sua entità si porta all'atto, e al medesimo è opposto, come privo per sè della perfezione che l'altro dice, ed è nato a riceverlo: ma lo riceve secondo il suo modo, e secondo la capacità, e secondo che fu sottopósto all'influenza della cagione che lo condusse alla partecipazione dell'atto medesimo. Ond'è che questo agente è certo cagione estrinseca dell'effetto che ne

risulta; ma nell'effetto medesimo è ragione formale di perfezione l'atto ottenuto; cagione intrinseca che sia tanto e non più, è la potenza o il soggetto che lo ha conseguito. Così non ha limite in ragion di sapienza la forma che sussista come pura sapienza. Ognuno intende che a chi come tale ci si presentasse, e vi potessimo ravvisare un difetto di sapienza, diremmo con certezza: dunque non sei tu la sapienza. Ma senza meraviglia aspettiamo che sia manchevole un sapiente; chè il soggetto partecipa, e non ha la pienezza dell'attualità in sè ricevuta.

* * *

Ad altri questo non pare, e domandano: Se una perfezione limitata e deficiente non è assurda, perchè non può essere tanta e non più da sè stessa? Anzi, dicono, se esiste diminuita, tale è nella sua medesima entità, e non per quella del suo soggetto che si suppone realmente distinto. E come conviene assegnar la ragione di quel che è, non di quello che non è; così noi cercheremo qual cagione debba assegnarsi all'esistenza d'una data perfezione; che poi non sia di più, e non abbia tutto il pensabile nella sua linea, si avvera senz'altra causa, appunto perchè del non essere non v'è causa. Sopratutto par manifesto che può piacere a Dio di creare uno spirito di tanto intelletto e non più alto, senza bisogno che la perfezione creata abbia altronde la sua limitazione. Perchè Dio non può farlo?

A quest'ultimo rispondiamo che mal posta e ingannevole è la questione. Dio può tutto quello che è possibile. E se vedessimo la potenza di Lui, nella stessa vedremmo pure quel che è possibile; ma non formalmente la potenza come tale è ragione della assoluta possibilità, sì l'Essenza infinita, e il primo Intelletto. Dunque non chiederemo che cosa possa Iddio che può tutto; ma cercheremo se alcuna cosa entra in questo tutto, o se invece è chimera male composta da una mente, seguace della fantasia, e quindi condotta a

comporre talora note che si distruggono, benchè, nella indistinta rappresentazione di ciò che contengono, quella contrarietà non le sia manifesta. Ora nell'atto puro, e insieme nella sua stessa ragione limitato, è appunto cotale contrarietà; perchè nel pensarlo puro, ossia sussistente secondo la semplicità della sua ragion formale, poniamo tutta la perfezion di cotesta formalità, chè altro non è inchiuso in quel concetto; dicendo che è limitato, la neghiamo.

L'illusione per la quale immaginiamo un atto per sè limitato, viene dal veder le forme a noi prima presenti nella natura corporea finite certo e moltiplicate; e dalla tendenza a concepirle, come se per sè sussistessero e da sè dovesser aver tanta misura, quanto hanno di perfezione. Non abbastanza le consideriamo nella loro intrinseca proporzione allà materia o al soggetto che informano. Ecco, il soggetto è principio di estensione in parti; le parti si possono dividere; la divisione produce moltiplicità. Abbiamo così moltiplicati gl'individui ugualmente informati. Era forse questo contenuto nella propria ragion della forma? Anzi questa, come è una nel suo concetto, così resterebbe una nella realtà corrispondente. E se pensiamo che alcuna cosa esista, precisamente in quanto essa è costituita da quella forma, o in quanto avvera quella ragion formale, come questa è una, così è una quella sussistenza; e qualunque entità si pensi costituita da quella forma, con essa si identifica e rimane una. La moltiplicità viene adunque di fuori, dalla potenza ricevitrice dell'atto, la quale, se è radice di estensione, con ciò stesso dà luogo alla divisione; e se non è, come partecipa l'atto e non lo riceve nella sua pienezza, nè come tale lo fa sussistere, in nessuna guisa impedisce che la medesima perfezione da altri soggetti sia partecipata.

Per intender questo, non conviene che noi concepiamo ciascuna forma corporea, o ciascuna qualità spirituale, come se fosse per sè costituita nella sua entità, indipenden-

temente dall'altro principio; chè male allora ce la rappresentiamo come un ente posto in se stesso, e da sè determinato al proprio grado di perfezione. Invece l'atto, che informa un soggetto, dall'inerire ad esso e dal comporsi con esso prende l'intrinseca maniera di essere, che come a principio d'un ente gli compete, e dalla stessa cagione ha il suo modo e la sua misura.

Tutt'altro avviene quando l'atto è nato a sussistere per sè medesimo. Allora esiste come atto di tal ragione, non come partecipato da questo o da quel soggetto; e però è impossibile che di cotesta ragione alcuna parte gli manchi. Di nuovo, esiste in quanto avvera nella realtà quella ragion formale. Dunque secondo questa medesima ragione non si può distinguere uno da un altro; e qualunque soggetto così sussista, con quel primo s'identifica. E vuol dire che necessariamente è unico.

Ne segue che dovunque dobbiam riconoscere atti limitati o perfezioni che non avverano tutto ciò che nella loro ragione astratta è contenuto, non può esserci semplicità di forma, ma v'è certamente composizione d'atto e di potenza.

* * *

Troppo sarebbe pellegrino nella dottrina dell'Aquinate colui pel quale fosse necessario dichiarare che l'esposta dottrina è attinta alla sua fonte. Perpetuamente egli ripete che, se la bianchezza sussistesse, sarebbe illimitata ed unica; che la materia, radice della quantità, è l'unica cagione del potersi moltiplicare le forme corporee; che soltanto per l'intrinseco ordine al corpo che deve avvivare è pure moltiplicabile l'anima umana; che, posta la pura spiritualità degli angeli, è impossibile pensarne due della medesima ragione essenziale; che non può in essi sussistere la facoltà intellettiva, ma deve essere perfezione distinta d'un soggetto sostanziale, perchè altrimenti sarebbe intelletto unico e infinito, cioè non altro che Dio. Son questi punti notissi-

mi nella dottrina di S. Tommaso, pei quali egli non dà mai altro argomento fuor di quello ch'egli stesso compendia nelle parole: *Quaecumque forma, quantumvis materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una* [1].

E al contrario la moltiplicità proviene dall'essere un atto, unico per sè com'è una la sua ragione formale, ricevuto in un soggetto distinto: *Non enim potest esse pluralitas alicuius naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum est absolutum et aliud alteri coniunctum, vel utrumque in diversis receptum* [2]. E ogni conoscitore dell'Angelico sa come potremmo moltiplicar senza fine cotali testimonianze; evidenti nella tesi ch'enunciano, evidentissime per le molte conclusioni, alle quali in ogni parte della metafisica si estendono.

Così principalmente dobbiamo intendere quello che s. Tommaso c'insegna, rispetto alle opposte infinità della forma e della materia. Perchè l'una e l'altra, se è considerata da sè, può dirsi infinita; ma ciascuna a suo modo. Chè la materia è indefinita, in quanto è capace di atti diversi, e, secondo che è soggetta all'uno o all'altro agente, è determinata e definita all'una o all'altra forma. Ond'è che per la materia l'infinità essenzialmente è potenziale, è indeterminata, è imperfezione. La forma per sè stessa dice atto e perfezione; e può dirsi infinita, se dice ordine a un soggetto, in quanto di sua ragione può essere ricevuta indefinitamente in altre ed altre entità recettive, senza per questo esaurirsi mai. Ma in quanto in certa materia è ricevuta, perde quella infinità, che apparteneva alla sua astratta ragione, e così per forza della materia è finita. Se poi non è tale forma, che possa essere ricevuta in alcun soggetto, non è per questo indeterminata e priva, com'è il soggetto senza la sua forma; anzi è determinatissima nella

[1] *De spir. creat.* art. VIII.
[2] In I *Sent.* D. XLIII q. I art. II.

sua attualità, e resta intera nella sua perfezione, senza patire quella diminuzione o restrizione che viene dal principio potenziale e recettivo. Perciò l'infinità della materia non è altro che indeterminazione, ed è imperfetta; l'infinità della forma, se non è tolta dalla recezione soggettiva, è perfezione di atto, che non ha per sè e non riceve da altro principio, diminuzione e limitazione alla sua ragion formale. Invano poi altri direbbe che la riceve dalla causa efficiente; perchè questa suppone e non costituisce le intrinseche ragioni dell'effetto, al quale rimane estrinseca. E invano direbbe che conviene assegnar la cagione di quel che è, non di quello che non è, e però dell'essere un atto con certa misura, non del più, che forse gli manca: perchè se l'intera perfezione d'una forma è inchiusa nella ragione di questa forma, con ciò stesso che la forma esiste, o improdotta o prodotta, tutta la sua perfezione necessariamente esiste, e non senza contraddizione sarebbe negata.

Ne seguirà forse che ogni atto non ricevuto in potenza distinta sia assolutamente infinito? Rispondiamo, che se la semplicità fosse assoluta e niuna affatto la composizione con un principio potenziale, l'atto sarebbe del tutto purissimo, e assoluta pure sarebbe l'infinità della perfezione. Ma bene può avvenire che l'attualità sia di certo ordine, nel quale perciò esclude la composizione con la potenza e la diminuzione dell'essere; non sia piena in ogni ordine, e rispetto ad una attualità superiore abbia ragione di principio potenziale. Per tal maniera uno spirito può aver limite nella sua perfezione intellettuale, benchè escluda quella potenzialità che consiste nella materia. Più determinatamente di questo ragioneremo nella tesi che riguarda gli Angeli.

Intanto ci giovi osservare come nell'esposta dottrina della forma, se come tale sussiste, per sè illimitata ed unica, convengono quattro geni sovrani dell'umanità, sopra i quali non vediamo chi sia possibile nominare, e sono

Platone, Aristotele, sant'Agostino, san Tommaso. E a questi ci sarà lecito aggiungere Dante Alighieri, non malcontento di venir quinto fra cotanto senno. Perchè è platonico l'insegnamento che non può essere diminuita quella perfezione la quale sussiste secondo la semplice ragione della sua forma. Il quale concetto fu male esteso dai discepoli di Platone alle forme che non possono concepirsi senza materia; onde viene l'assurdità di pensar sussistente e pura una ragione essenziale, ov'è inclusa la potenzialità materiale, e però la composizione. Gli universali platonici estesi alle nature generiche o specifiche dei corpi involvono contraddizione, nè furono probabilmente pensati mai da quel nobilissimo filosofo. Ma applicati ad altre più astratte ragioni, più sublimi e immateriali, certo possono e debbono intendersi, benchè per avventura (vedremo più tardi) abbiano tutti da unificarsi nell'infinita attualità dell'Essere primo. Non cessa per questo di essere formalmente vera l'asserzione platonica, che, se una perfezione è diminuita in confronto alla sua assoluta ragione, certo non è prima e semplice, ma dipendente e composta. Or che altro disse Aristotele, quando insegnò che il primo in ogni ordine è cagione degli altri partecipanti la perfezione di quell'ordine medesimo? E che altro importa quel suo detto che prima d'ogni potenza condotta ad avere un'attualità deve porsi assolutamente l'Atto puro ed immisto? Si riduce tutto questo all'idea prima esposta dell'uno perfetto e impartecipato. Così la dottrina di que' due è raccolta nel XV capitolo del II *Contra Gentes*, e i due sono ricordati insieme là dove l'Angelico prova che tutte le cose vengono da un Primo, non altro veramente da quell'Uno, che riconosceva la scuola neoplatonica d'Alessandria. E l'Aquinate conchiude: *Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dixit quod id quod est maxime ens et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri* (I p. q. XLIV, art. I).

Ma con quei grandi geni di Grecia stanno pure i due sommi geni della Cristianità, Agostino e Tommaso. Il primo più si compiaceva nei voli platonici, e tutta la lode ch'egli accorda al potere dell'umano ingegno va riferita a Platone e a' suoi seguaci; come principalmente appare nel l. VIII *de Civitate Dei.* E più che il resto, egli loda quello che nell'Accademia fu detto intorno alle ragioni divine, dalle quali pende l'universo; ed è verità strettamente connessa, come in quella Scuola s'intendeva, con la teoria degli esemplari universali. Il secondo più s'atteneva al positivo e sicuro metodo d'Aristotele; e, plaudendo ai detti di lui che or ora abbiam riferiti, più ancora dello Stagirita spesso insisteva sulle conseguenze e sulle applicazioni, ond'è piena la metafisica dell'Aquinate.

E in questo punto dell'atto che, se puro in se stesso sussiste, rimane unico, come nella massima parte delle questioni filosofiche, è seguace dell'Angelico il grande Alighieri, sì dove espone l'ordine della creazione, nelle forme superiori non moltiplicate, al contrario di quelle che sono nella materia [1]; sì ancora e più chiaramente, ove parla della diversità degli angelici spiriti; e dopo di avere affermato che il numero loro più che il doppiar degli scacchi s'immilla, assicura che la luce divina, onde quella moltitudine è tutta irradiata

> per tanti modi in essa si recepe,
> quanti son gli splendori in che s'appaia.
> Onde, perocchè all'atto che concepe
> segue l'affetto, d'amor la dolcezza
> diversamente in essa ferve e tepe;

sicchè vide poi intorno all'Augusta del cielo

> ... più di mille angeli festanti,
> ciascun distinto e di fulgore e d'arte [2].

[1] *Paradiso,* alla fine del canto II e a metà del XIII.
[2] *Paradiso,* c. XXIX, 136-141; c. XXXI, 131-132.

Con questo veramente abbiam prevenuto alcune asserzioni, che esplicitamente son poste nelle tesi seguenti; ma fu spontaneo il correre del pensiero a conclusioni immediate dei posti principii; e del resto potremo con maggior brevità dichiarare le affermazioni che poi verranno.

CAPO III.

ESSENZA ED ESSERE
ATTO E POTENZA NEL SUPREMO ORDINE

Th. III. *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta, quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac, tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.*

Th. IV. *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur; nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.*

Sommario: I principii della potenza e dell'atto devono applicarsi alla nozione prima dell'ente. — Come altri da concetto diverso traggano opposto giudizio. — Se vi sia creatura semplice. — Contingenza delle cose. — L'essere non dice solo logica verità. — E' reale perfezione e costituisce la divina Essenza. — Si compone con le essenze finite. — L'ente è comune a Dio ed alle creature per analogia. — La quale appare molto più vera e profonda, data la reale composizione degli enti. —E l'univocità, fondata nella semplicità delle cose, è meno chiaramente opposta al panteismo.

Non sembra che all'esposta dottrina, dell'atto e della potenza; dell'atto che, se sussiste secondo la sua ragione astratta, rimane unico e illimitato; della potenza, che, venendo a comporsi con l'atto, è ad esso ragione intrinseca di limitazione e di moltiplicabilità; non sembra, diciamo, che a cotesta dottrina presa nella sua universalità altri possa ragionevolmente contraddire; di essa senza dubbio è tutta penetrata e piena la metafisica di s. Tommaso. Ma v'è fra le altre, anzi è prima per avventura, una applicazione, che fa paura a molti, sì che ne rifuggono a tutto potere, e, piuttosto che consentirvi, negano il principio dal quale sembra discendere. Alludiamo all'atto dell'esistenza, per la quale ogni realtà è costituita fuori della mente e

fuori delle sue cagioni nell'ordine delle cose mondane; e alla quale si oppone, come potenza che determina e moltiplica l'essere, l'essenza o la natura, per cui ogni cosa è quella che è e da ogni altra formalmente si distingue.

L'Angelico Dottore non dubita di ragionare intorno all'atto di essere e all'essenza che lo riceve, secondo i principii dell'atto e della potenza; non dubita di dire che in tanto l'essere può concepirsi diminuito dall'indefinita ampiezza della sua attualità, in quanto è limitato per la realtà potenziale della natura per esso posta in atto; che, se fosse semplice e senza entrare in composizione sussistesse, sarebbe unico e infinito, secondo quel principio che ogni forma semplice, o nell'intelletto o nelle cose, rimane per sè unica e illimitata; che fra tutte le perfezioni la prima è l'essere, rispetto al quale ogni determinata ragione è inferiore ed è in potenza, e perciò chiede di aver l'esistenza come atto distinto e come ultima perfezione. Per conseguenza in quest'ordine assoluto dell'essere vale più che mai la necessità di porre un primo semplicissimo; e, fuor di quello, ogni cosa esistente dee parteciparne l'atto, onde viene dappertutto necessaria la composizione del soggetto partecipante con l'essere partecipato; solo così e non altrimenti è intelligibile ed è possibile ed è reale la distinzione delle cose nell'universo. Questo perpetuamente l'Angelico inculca, dalle prime opere giovanili, commentando le *Sentenze* di Pietro Lombardo, e scrivendo l'aureo opuscolo *De ente et essentia,* fino all'ultima *Somma,* che la morte gli troncò.

Ragionando adunque secondo i principii stabiliti, dobbiamo dire: Ogni perfezione importa per sè stessa un'attualità, la quale, se da sè sussiste senza mistura d'opposta realtà, rimane unica e infinita nella sua ragione formale; nè può diminuirsi o moltiplicarsi, se non perchè viene in composizione con un principio potenziale. Ora l'essere dice da sè perfezione di massima attualità, e d'altra parte si

avvera in tutte le nature dell'universo, limitato e molteplice. Ed è limitato perchè non sussiste secondo l'assoluta ragione di *essere*, ma determinato nelle essenze diverse; le quali ancora, come a noi sono presenti, si moltiplicano senza fine nelle parti divise della materia. Dunque non dall'essere, che per sè dice sola attualità, sibbene dalle essenze limitate nelle loro formali ragioni e con ciò limitanti il loro atto; o ancora dalla materia, che vieppiù manifestamente dice potenzialità e divisione e numerica moltiplicità; e però dalla composizione dei due principii opposti, che universalmente abbiam chiamati potenza ed atto, e qui determiniamo nei concetti d'essenza e d'essere, dobbiam ripetere la finità di ciascun ente e la indefinita moltiplicazione delle cose che sono.

Non si può sfuggire alla manifesta applicazione della dottrina riguardante la perfezione e la potenza che n'è capace, svolta nelle due tesi precedenti, se non mutando il concetto dell'attuale esistenza, che l'Angelico assumeva come posto fuori di ogni dubbio: quello vogliam dire che ci presenta l'*essere* come una reale perfezione: *Hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quod actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod actu ponitur ... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* [1]. Invece altri vogliono riguardarlo come una logica verità, corrispondente alla congiunzione del predicato con il soggetto; quasi un'affermazione entitativa posta nella realtà delle cose, invece di rimaner soltanto nell'apprensione intellettuale; uno stato della natura che per sè stessa e con la sua entità si oppone alla sola possibilità; senza riconoscere che per l'attuale esistenza s'importi perfezione alcuna distinta dalla perfezione essenziale. Onde viene ad escludersi la reale composizione

[1] Qq. disp. *de Pot.*, q. VII, art. II ad 9m.

dell'essenza medesima con il suo atto d'esistere; se pure, dicono, non voglia trasferirsi la formale distinzione dei concetti dalla mente alle cose esteriori.

* * *

Ai difensori di quest'ultima sentenza sembra il lor concetto e il lor dire sovrammodo evidente. Di che noi deduciamo che non solo qualche specioso sofisma debba trarli in inganno, ma il modo di concepire sia tale fin dai primordi da dover quindi necessariamente venire alle loro conclusioni.

Infatti, dicono, non può concepirsi alcuna cosa posta nell'ordine della realtà, se non in quanto già inchiude l'esistenza. Se dunque consideriamo la natura come per sè reale, vi comprendiamo necessariamente l'atto di esistere, ossia questo è importato nel dire che la natura è vera nelle cose, e non è soltanto nella mente. Dunque abbiamo già l'essere; come possiamo esigere composizione e aggiunta d'un'esistenza distinta? Di più, se un principio entitativo fa reale composizione con un altro, conviene certo che ciascuno sia da sè qualche cosa. Or non è da sè cosa alcuna se non è da sè; e ripugna il pensare che intrinsecamente sia costituito per una realtà a sè medesimo estrinseca. Dunque ciascun componente ha in sè il proprio atto pel quale esiste realmente, e ripugna che questo se ne distingua. Ancora, se diciamo che la natura, in quanto da sè non dice di essere, è per un atto distinto, e quest'atto le è contingente, viene spontanea l'osservazione che l'esistenza medesima d'ogni creatura nella stessa guisa è contingente: or nessuno vorrà perciò ammettere una nuova composizione, che andrebbe all'infinito; dunque è da negare anche la prima; è da dire che la cosa esistente ha in sè la perfezione che prima era solo pensata.

E' tutto falso cotesto? Certamente no; e sarà bene assegnare la parte che in quel dire si asconde di verità, af-

finchè più facilmente sia palese la falsità del resto. E' vero adunque che niuna perfezione è costituita nell'ordine della realtà, se non ha l'atto di essere: udivamo testè l'Angelico, che c'insegnava doversi riguardar l'essere come ultima attualità d'ogni forma. E questo egli ripete in diversi modi: *Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat* [1]. Nè si può concepire alcuna forma o alcun atto che veramente importi perfezione, senza pensarlo esistente. E' vero che l'attualità, per cui una cosa è costituita come ente reale, deve essere intrinseca alla medesima, e a far sì che una cosa assolutamente sia quella che è, davvero non basterebbe un'estrinseca denominazione. Ammettiamo inoltre che l'esistenza delle cose è contingente non meno della loro essenza, e nulla era prima che la natura fosse in atto, e anche nell'attualità delle cose la contingenza rimane: esistono infatti in maniera che potrebbero non esistere. Dunque non in quel modo chiaramente fallace, che porterebbe a negare la contingenza dell'essere o che davvero condurrebbe a processo infinito, si dee conchiudere dalla contingenza la distinzione della natura dall'atto pel quale è; ma per altra via da quella considerazione verremo a negare la semplicità delle sostanze create. Finalmente è vero che l'essere d'una cosa non aggiunge alla stessa una ragion formale tutta nuova, come sogliono le forme aggiungere ai loro soggetti. Perchè la potenza capace di diverse perfezioni, non per sè fa manifesta la ragion formale delle medesime: per conoscere l'umana natura, non conosco la ragion di scienza o di santità che l'uomo potrà avere, nè ancor meno il grado che di fatto in quelle perfezioni raggiungerà. Invece ogni natura pienamente determina l'essere pel quale sarà costituita in atto. Questo c'insegna in molti luoghi, e con ampia dichiarazione nel II *Contra gentes* al c. LIV, l'Aquinate, dicendo e mostrando come non risulti dalla

[1] *De Anima*, art. VI ad 2m.

composizione dell'essenza e dell'essere una terza ragione, quale risulta dalla materia e dalla forma (questa non è da quella determinata), o dal soggetto e dall'accidente. E' quello pure che Aristotele insegnò: *idem est homo et hominem esse;* la perfezione dell'umanità ci fa conoscere appieno quale sia l'attualità dell'esistere nell'umana natura.

Queste verità forniscono ad altri l'occasione di giungere a fallaci conclusioni; e ora dobbiamo dire quello che non è vero nelle ragioni recate testè.

Quando dicono non potersi concepire alcuna entità reale, che già non inchiuda l'esistenza, non avvertono che, con dirla reale, pensano l'effetto formalmente proprio dell'atto di essere, senza di che la realtà svanisce; ma non segue che quell'atto non sia distinto dal soggetto, al quale si attribuisce. Così non posso intendere l'anima pensante, senza aver nella mente il pensiero, pel quale l'anima è in atto di pensare; ma non segue che l'atto non sia distinto dall'anima che pensa. Ove l'atto preso a considerare sia l'essere, nasce una speciale difficoltà, pel trattarsi del primo atto, fuor del quale sembra che rimanga il puro nulla. Vero è che non rimane un ente compito, e per sè intelligibile come tale, nel qual senso s. Tommaso non teme di concedere che la materia prima da sè considerata, l'essenza medesima come distinta dal suo atto, dee dirsi *non ens* (*de nat. Ang.* c. VIII). Rimangono tuttavia i principii dell'ente, non per sè possibili a conoscere, appunto perchè deficienti dalla ragione di ente, che primo è e prima è inteso dalla mente; ora i principii non si potranno intendere altrimenti che per ordine al primo conosciuto quali partecipanti, o come atto, o come potenza, la ragion del medesimo. Che se altri pretende di rappresentarseli distintamente, già non li conosce come principii di ente, sì come enti assolutamente detti, e così ne falsa la ragione e il concetto.

Rinunciando adunque a voler concepire ciascun principio reale, come se in sè stesso fosse già costituito nell'in-

tera ragion di ente, dobbiamo intendere l'effetto formale, che certo è intrinseco al soggetto in cui è, proveniente dalla forma, che è distinta dal soggetto medesimo, al quale tuttavia si comunica con tutta la sua entità. E' vero che nessun principio entitativo può realmente comporsi con altro, senza che quello esista; ma non è vero che debba esistere per sè stesso, indipendentemente dall'altro. La qual dottrina verrà di nuovo in necessaria considerazione, ogni volta che vorremo renderci conto d'una vera composizione di parti, la quale non sia semplicemente un mucchio di pietre, e più che mai sarà da meditare in ordine a qualsiasi composizione sostanziale.

Certo chi apprende ogni entità reale come esistente per sè medesima, con piena evidenza rigetterà l'assurdo di un'essenza distinta dall'atto pel quale è, d'un'esistenza ricevuta in un soggetto distinto. L'evidenza cesserà, ove rifletta che trattasi di principii, da apprendere per analogia al vero ente, che per sè esiste. Non è tanto questione di logico discorso, quanto di concetti da formar con giustezza: dalle prime nozioni vengono i sommi enunciati, e poi tutto il resto.

Che se a cotesta nozione di principii reali, non ancora aventi in sè la piena ragion di ente, altri non consente, dovrà ammettere una perfetta semplicità di creature sussistenti; le quali poi si diranno parti d'un composto, non in quanto converranno in una esistenza comune (ciascuna esiste da sè), ma solo in quanto si aduneranno per istare insieme, o per agire le une sulle altre, o per cooperare ad un effetto comune. Così avremo la giustapposizione e il concorso di cose diverse; di fatto non avremo alcuna vera composizione: poichè non vi sarebbe un atto di essere, comune alle parti, pel quale il tutto fosse costituito, e nel quale le parti convenissero. Che se altri v'immaginasse qualche attualità comune e l'affermasse, certo non sarebbe più una di quel che sia l'ordinata disposizione d'una casa,

e resterebbe in un ordine molto accidentale, a immensa distanza dall'unità sostanziale.

Perciò una delle prime questioni, che ritornano nelle diverse opere dell'Aquinate, è quella se qualche creatura sia semplice. E certo, dice, come non si può procedere all'infinito, converrà giungere ad elementi, non ulteriormente composti. Ma questi per sè non esistono, e partecipano l'esistenza del tutto che ne risulta. Nessuna creatura è insieme semplice e per sè sussistente; perchè sarebbe infinita, nè inchiuderebbe potenzialità, perchè s'identificherebbe con il suo atto nella ragion di essere, e così sarebbe indistinta dal Primo ed Assoluto che è Iddio. Perciò ogni creatura, per sè esistente, e non presa a considerare soltanto in un'entità parziale, dee venir meno dalla semplicità, *ita ut incidat in compositionem*: almeno nella composizione *ex quod est et quo est,* ossia del soggetto che è con l'atto pel quale è.

* * *

Da questo appare in qual guisa s'abbia da presentare l'argomento preso dalla contingenza delle cose, che dicevamo sopra male interpretata, da chi poi non a torto ne traeva un processo indefinito. Non si deve intendere che l'essere metta nell'essenza una necessità, sempre lontana da ogni creatura, e non meno vera nell'atto di esistere di quel che sia nella natura o nell'essenza distinta dall'essere. Ma diciamo che una cosa contingente non può essere del tutto semplice, perchè sarebbe atto puro, e da sè sarebbe determinata all'essere, a cui non sarebbe in potenza. Ancora, perchè la composizione inchiude certo dipendenza delle parti, o dell'una rispetto all'altra, o di ambedue rispetto all'unirsi nel tutto: e nelle due maniere v'è qualche indeterminazione e qualche potenzialità, chiedente l'efficacia d'un perfetto e d'un atto esteriore. Il semplice invece, se inchiude l'esistenza, e certamente la inchiude tutto ciò che è, come nella sua ragione così nella sua realtà,

è indipendente e però necessario. Così vanno unite la contingenza e la composizione, il semplice e il necessario; e affatto svanisce il temuto o sperato imbroglio del processo all'infinito.

* * *

Se alcuno abbia voluto por mente alle esposte considerazioni, forse resisterà, con l'intelletto altrimenti avvezzo e disposto, ad accettare le nozioni dell'essenza e dell'essere, come si devono accettare, affine di poterne intendere ed asserire la reale distinzione; ma dovrà recedere da quella contraria evidenza che prima credeva di possedere. E' evidente invece l'assurdità di quella distinzione per chi concepisce ogni realtà come un ente in sè costituito; non è più evidente, anzi svanisce, per chi pensi i principii dell'ente come intelligibili soltanto per analogia, o secondo la proporzione al tutto, di cui partecipano e la natura e l'esistenza.

Con l'intelletto così preparato, e non altrimenti, si può discutere la questione, se l'essere importi soltanto uno stato diverso dalla logica possibilità, ovvero un'attualità ricevuta in un principio distinto, che in ordine al medesimo atto di esistenza sia potenza limitatrice. Chi alla questione risponde nella prima maniera, non fa diverso l'atto di essere da quello che in una proposizione lega il predicato al soggetto, e manterrà che la cosa creata, ossia posta in atto nel mondo, è la medesima natura non inchiudente l'essere nella sua ragione, inchiudente l'essere nella sua realtà. Infatti, dirà, non è forse la stessa cosa possibile, che poi diventa reale? A che gli altri, i quali rispondono nella seconda maniera, dicono di sì, la stessa cosa esser prima possibile, che poi è messa fuor delle cause; ma che nell'uno e nell'altro stato la natura non inchiude l'esistenza; e perchè non l'inchiudeva prima nella sua ragione formale, così poi non l'inchiude nella stessa realtà potenziale; e nell'uno e nell'altro stato proporzionatamente la connota, come l'atto pel quale o sarà o già esiste.

Concediamo adunque che non direttamente e per sè il passaggio o la differenza dall'uno all'altro stato, come nè pure immediatamente la contingenza dell'essere, dimostra la composizione della natura con l'atto pel quale è; quasi che nello stato di possibilità avessimo la sola natura, a cui si aggiungesse nell'esistere un nuovo atto, prima non considerato. Ma prescindendo dai due stati diversi, diciamo che la perfezione di qualsiasi finita natura, ancorchè intesa adequatamente, non inchiude l'attualità dell'essere. Ancorchè intesa adequatamente, diciamo, affinchè nessuno possa sottrarsi alla forza dell'argomento, con dire che è sola distinzione di ragione. No, chè allora la distinzione dipende dal non giungere l'intelletto a unire nel suo concetto quello che peraltro è unito nell'intrinseca ragione dell'ente. Per questa debolezza noi distinguiamo nelle essenze più alte di noi la ragione specifica dalla determinazione individuale; distinguiamo dall'Essenza e tra loro gli attributi divini; anzi, pure affermando la necessità e la semplicità assoluta di Dio, non possiamo a meno di rappresentarci con distinti concetti la Natura e l'Essere di Lui: *secundum intellectum nostrum seorsim accipimus esse eius et substantiam ipsius* [1]: son ragioni per noi in tutto disparate, e solo con il giudizio le uniamo. Per le finite essenze al contrario è manifesto che non viene dall'intelletto, sì dall'oggetto, la necessità di scernere l'atto dalla potenza; la piena comprensione delle ragioni essenziali ne fa vedere la distinzione dall'attuale esistenza.

D'altra parte è questa una vera perfezione di tutte le cose che sono. Che l'atto di essere importi l'ultima attualità, senza la quale niuna perfezione può intendersi costituita nella sua realtà, non fa che formalmente la stessa perfezione della natura inchiuda in sè l'attualità per la quale esiste realmente, o che una perfezione sia l'altra. L'Angelico ne deduceva che l'essere è la perfezione di tutte le

[1] *De Pot.*, q. IX, art. III, ed. 6m.

perfezioni, come è l'atto ultimo di tutte le possibili ragioni formali. Se atto e perfezione sono una cosa, verità fin da principio per noi dichiarata, come l'essere è senza dubbio atto supremo, così è suprema perfezione. Nè il corrispondere al nesso di qualunque enunciazione fa che sia soltanto cosa logica, anzi è realissima; nè il doversi avverare in qualunque real perfezione, fa che per sè non dica perfezione, anzi la dice meglio d'ogni atto particolare. *Esse est actus omnis actus, est perfectio omnis perfectionis*: a s. Tommaso pareva manifesto.

Doveva forse intenderlo nel solo ordine di ragione? No, certissimamente. Perchè male avrebbe formato intorno all'essere i suoi argomenti, come riguardo ad ogni forma speciale; riguardo alla sapienza, riguardo alla bianchezza. A torto avrebbe conchiuso che, al pari di queste forme le quali, ove si pensino ed ove esistano separate, sono uniche e nel loro ordine illimitate, anche l'essere, se è libero da potenza che lo riceve, rimane solo e infinito. Male avrebbe conchiuso l'unicità di Dio, senza darne altra prova che quella stessa da lui recata cento volte del non potersi moltiplicare una forma qualsiasi, senza venire a reale composizione. E dopo avere insegnato che ogni partecipazione si fa per un atto ricevuto in potenza distinta, dipendentemente da un atto per sè costituito in quella perfezione semplice e libera, male avrebbe applicato il principio a quella singolare partecipazione che riguarda l'essere, per raccoglierne un Primo assoluto e illimitato, che sussiste da sè nella pura ragione di essere. Siamo al tutto nell'ordine della realtà, non in quello dell'intelletto. Dunque realissimamente l'essere importa perfezione ed atto.

* * *

Tutto questo s'illustra e si conferma per quella altissima verità, che ci presenta nella medesima nozione dell'Essere puro e per sè sussistente la sovrana Essenza di

Dio. *Ego sum Qui sum;* QUI EST *misit me*. Chi voglia intender l'essere come rispondente soltanto all'atto dell'anima che afferma, non come atto reale dell'ente; chi stimi non aggiungersi nulla d'attual perfezione alla natura considerata nella sua ragione essenziale per ciò che vi si aggiunge l'esistenza, e creda che nell'esistenza non sia veruna perfezione aggiunta alla formal ragione di tale essenza, salvo la differenza di apprendere la stessa natura nell'uno o nell'altro stato di possibilità o di realtà; non potrà concepire che l'essere importi per sè una natura, nè dovrà ammettere che formalmente la prima Essenza sia determinata nella ragione dell'Essere assoluto. Dovrà dire che, a differenza dell'altre, la sovrana Essenza ha l'essere necessariamente; non riuscirà ad intendere che abbia nell'essere il suo primo costitutivo. E ricorrerà più volentieri all'*Aseità*, che finalmente si può ridurre a quella necessaria connessione dell'attuale esistenza con l'essenza infinita; ma per se stessa non dice altro che un fatto, di cui non assegna la radice, e non dimostra l'ultima profonda ragione. Eppure non senza ragione profondissima Iddio si diè nell'Esodo quel nome *Qui est*, come massimamente proprio di Lui; e bene certamente diciamo che propria ragione della divina Essenza è l'Essere. Questo adunque importa da sè perfezione ed atto; senza di che non costituirebbe l'Essenza di Dio.

Per conseguenza, all'ordine universalissimo dell'ente, il quale ha l'essere per suo atto, dobbiamo applicare la dottrina dichiarata che l'atto semplice e libero rimane unico, e infinito; che si limita e si moltiplica per la potenza ov'è ricevuto. Ma le cose tutte sono in potenza, in quanto ciascuna dice la propria ragione essenziale, ond'è determinata fra le altre e costituita nel suo grado e nella sua maniera di perfezione; secondo la qual maniera e il qual grado sarà posta in atto per l'esistenza. Dunque nell'ordine della realtà, e non soltanto in quello dei concetti, l'es-

senza e l'essere son da riguardare come potenza ed atto. E reale è la loro opposizione, e la distinzione, e il comporsi a costituire quel tutto che è. Così senza dubbio in tutte le cose finite.

Questo non tocca quell'Uno, che ha l'essere per essenza. Egli solo è *Qui est,* e però semplicissimo nella pienezza dell'essere. Da Lui dipendono, intellettualmente e realmente, tutte le altre cose che partecipano l'essere e non l'hanno di lor natura: dunque da Colui che solo ha di esistere da Sè. Come se uno specchio ci manda luce, l'ha certamente comunicata da un corpo per sè lucente. E come nello specchio medesimo altra è la levigatezza che lo dispone a riflettere la luce specularmente, altro il riflettere luce, nè esso è il suo splendore, che da sè non ha e da sè non può dare; onde pur viene che non ha la pienezza di luce che spetta al lucente, onde riceve i raggi; così nelle finite cose altra è la lor natura, altro l'esistenza, che in tutto diversa maniera lor converrebbe, se quell'atto fosse inchiuso nella loro formal ragione o nella loro essenza. Dipendono dunque da un Primo, di cui partecipano l'attualità, che a Lui solo è necessaria e con Lui solo è identificata; esse l'hanno contingente e per composizione. *Quandocumque aliquid praedicatur per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur*: perchè nel semplice la ragione formale si confonde con esso, e vi rimane intera e pura in realtà, com'è nell'intelletto. *Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse et ipsum esse eius: et hoc est quod Boethius dicit in libro de hebdomadibus quod in eo quod est citra Primum aliud est esse et quod est* [1].

Con la dottrina qui esposta è strettamente connessa tutta la metafisica, in ciò principalmente che tocca le nozioni più alte dell'ente e i principii ond'esso è costituito. Per gli enunciati principii, già vedevamo venirci innanzi

[1] *Quodl.* II, art. III et I, C. G. c. XXXVIII.

Iddio nel più sublime concetto che noi possiamo averne; ci veniva innanzi la ragione dell'unità, o del solo atto a tutte le cose comune, o dell'essere in che tutte le cose convengono, poichè nulla è fuor dell'ente, nulla che non dipenda dall'Essere primo; poi la ragione del diverso o della moltitudine, nel principio opposto all'atto, che è la potenza: quindi la digradazione delle nature, e tutto l'ordine dell'universo. Potremmo argomentare, di qui procedendo, come accenna l'Angelico nell'opuscolo *de Ente et Essentia,* ad ogni parte delle prime e più necessarie nozioni; ma in altri punti delle tesi qui prese a svolgere torneremo a contemplare la vastità e la necessaria coerenza della magnifica dottrina, che sale ad infinita altezza in Dio, poi dà la ragione, e della moltiplicazione dei liberi spiriti, e della potenzialità nelle infime nature corporee.

Invano senza dubbio altri s'adoprerebbe a diminuire il pieno senso delle parole dell'Aquinate, dicendo ch'egli volle asserire una semplice distinzione di concetti anche là in quel commentario al libro de *Hebdomadibus,* ove dopo avere a lungo ragionato delle distinte intenzioni, passa esplicitamente a ragionare delle realtà distinte che fanno composizione nell'ordine dell'essere; e conchiude che unico è il semplice: *hoc autem unum simplex et sublime est ipse Deus.* Invano, io dico, perchè oltre la violenza necessaria per torcere infinite affermazioni, gran torto farebbe all'Angelico Maestro chi gli attribuisse di avere perpetuamente confuso l'ordine reale con l'intenzionale, mentre applica all'essere, per conchiudere la realissima unicità e infinità di Dio, lo stesso principio che assume certo nella realtà, per qualsiasi forma sussistente: poi per affermare la composizione delle create cose, non altrimenti che la distinzione del principio operativo dal sussistente in ogni creatura, e l'unicità degli angeli nelle loro specie.

* * *

Ma fermiamoci, e ci affretteremo piuttosto a dar ragione con ciò che abbiamo detto, della tesi seguente, che riguarda l'analogia del concetto di ente: *Ens quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.*

Non prenderemo a svolgere una affermazione comune a tutti i corsi di filosofia: ci basti osservare la più profonda intelligenza che ne dà l'esposta distinzione tra l'essenza e l'essere, e come l'univocità dell'ente, ammessa in qualche Scuola, possa sembrar connessa con qualche grave errore.

Non a caso è scritto: *ens quod denominatur ab esse;* non certamente per dir cosa pellegrina, sì per ricordare che dalla proporzione all'atto, pel quale è, l'ente ha il nome e il modo. Onde viene che dall'identificarsi dell'ente con il suo atto, o dal distinguersene realmente, prende una proporzione diversa essenzialmente, e più diversa senza dubbio che se per ogni cosa la distinzione fosse soltanto nei concetti, qualunque sia il fondamento cercato nella realtà. E' manifesto che una potenza distinta dal suo atto deve essere condotta ad averlo per la virtù superiore di quello che già possiede quell'atto; e come questa necessità ritorna, finchè v'è composizione e potenzialità, così è necessario salire all'Atto puro dal quale in ragion di ente dipendono tutte le cose, di quell'Atto per imitazione partecipanti. Chi non tiene la metafisica dell'Aquinate in ciò che tocca potenza ed atto, applicata al sommo ordine dell'essere, s'adoprerà certamente a trovare particolari argomenti, pei quali sieno sostenute le conclusioni innegabili fra tutti i filosofi cattolici; ma non avrà giammai quell'unità di concetto, che domina tutta la dottrina dell'Angelico; per lui verrà meno quella manifesta necessità di conseguenze a noi evidenti, vorremmo dire quasi palpabili. Perchè, intesa

la recezione d'ogni atto diminuito in un soggetto distinto, è impossibile non richiamare questa composizione da una cagion superiore, e così non giungere ad un Primo affatto semplice; è impossibile non vedere la maniera essenzialmente diversa della denominazione in qualche modo comune a quel Primo ed agli altri che ne partecipano l'attualità, e non vedere come questi dipendano da quello nell'essere suscettivi di uno stesso nome.

Ne segue che essenzialmente diverso è l'ordine di quel Primo medesimo all'attualità con esso identificata, e degli altri che partecipano di quell'atto. Quel Primo è l'atto medesimo; gli altri nè sono il loro atto, nè da sè l'hanno. Quando l'abbiano, lo ricevono per la virtù del Primo, e l'hanno limitato, e l'hanno in guisa che potrebbero non averlo, poichè non è necessario (se non posta per avventura qualche ipotesi) che ad un soggetto competa di fatto ciò che non è di sua ragione. Non si avvera dunque nella stessa maniera la proporzione al proprio essere nell'Ente necessario e negli altri contingenti. Tuttavia nè pure è da negare ogni somiglianza; chè senza dubbio il Primo dovrà comunicare alcuna cosa di se stesso, in quanto l'effetto dimostrerà qualche traccia della sua cagione, o in qualche guisa l'imiterà. Perciò l'atto partecipato ricorda il sommo principio onde viene. E così la denominazione comune a quello che è per sè ed ai partecipanti esprime una ragione in parte la stessa, in parte diversa; è la definizione dell'analogia, che esclude l'univocità e l'equivocazione.

Ma un'altra nota più profonda appartiene all'analogia. Questa è che la stessa denominazione compete a molti per ordine ad uno: o nell'ordine logico, in quanto v'è un termine prima e per sè da noi conosciuto, e gli altri ci sono noti per qualche convenienza o relazione con quello; o nell'ordine entitativo, in quanto conosciamo che una ragione, o la corrispondente denominazione, prima e per sè compete ad uno (forse non prima a noi noto), e ad altri per qualsiasi

dipendenza da quello. Qui non ci occupiamo dell'ordine conoscitivo, sì del reale. E in quest'ordine, in qualunque maniera si riguardi l'ente, e nelle sue determinazioni formali e nel suo essere, la relazione molteplice al Primo, di cui ogni forma è imitazione, di cui ogni esistenza è partecipazione ed effetto, è splendidamente manifesta. La denominazione di ente a tutte le cose compete dipendentemente da quel Primo che è per sua natura l'Essere sussistente. Più chiaro assai questo appare, intendendo la vera potenzialità delle essenze, che se queste avessero il loro atto di essere a se stesse identificato. Perchè allora sarebbero enti per ordine al Primo, e non, nel loro grado, assolutamente da sè? Gli altri diranno che no, perchè sanno che non è; ma non ne vedono, come chi si attiene all'Angelico, l'intima ragione.

* * *

Ma di nuovo, in due modi la ragione designata dal nome analogo può competere a molti per ordine ad un primo. O così che nel primo stia tutta l'intrinseca ragione del nome, e competa agli altri per sola denominazione ad essi estrinseca; o così che, pur dipendentemente dal primo, la forma sia intrinseca anche agli inferiori analogati.

Nella prima maniera, è classico l'esempio, *sano* si dice dell'animale, come dell'analogo principale; ma per qualche relazione con l'animale è detto sano il cibo che lo sostiene, sana la medicina che lo restituisce, sano l'aspetto che ne dimostra la sanità. E così denominando gli enti precisamente dall'essere imitazioni dell'Essere primo, e segni dimostranti Lui, e capaci dell'esistenza per la virtù di Lui, quasi come una cosa di Lui, a cui si riferiscono come ciò che è per altri a ciò che è per se stesso, si ha l'analogia detta di attribuzione. E' analogia simile a quella con che la sanità è formalmente attribuita all'animale, e in ordine a questo denomina altre cose, che son segni o cause della

sanità nell'analogo principale, fuori del quale non avvera la propria nozione.

Nella seconda maniera, la forma che è ragione della denominazione per sè si avvera anche negli analoghi dipendenti. Di fatto, nella questione da noi ora studiata, la ragion di ente compete per intrinseca costituzione a tutte le cose, e tutte son denominate dall'atto di essere, al quale diversamente si riferiscono. Tuttavia non solo è vero che ineguale assai è la maniera di proporzione all'esistenza in Dio e nelle creature; ma insieme è da intendere che da Dio tutta dipende, e da Lui proviene alle finite cose quella stessa proporzione di capacità e di convenienza, o di qualche ipotetica necessità, che ogni natura importa alla propria esistenza. E per questo il nome di ente, che secondo l'ontologica verità, prima e per sè conviene a Dio, da Lui poscia si estende, ma diminuito e mutato, alle creature.

Mutato senza dubbio essenzialmente nella maniera di riferir l'ente al suo essere; altro è averlo pienissimo e necessario, altro limitato e contingente. Ma ogni diversità si fonda in questo, che altro è l'essere identificato al soggetto del quale è detto; altro, se n'è distinto. Perchè, se non è distinto, nè si capisce la limitazione dell'atto, nè sì chiara è la contingenza, nè si vede la diversità nel modo dell'intrinseca proporzione; tutto invece è chiarissimo per la diversità portata dalla reale distinzione.

Se in ragion di ente le cose finite fossero semplici, non apparirebbe perchè nell'intelletto come nella realtà ciascuna non istia per se stessa: certo sarebbe diminuito il loro intimo ordine al primo assoluto. Ora l'ordine di molti ad uno è fondamento di ogni analogia. Con ciò si capisce come in altre scuole, ove la composizione dell'ente è oscurata o negata, venga pure ad essere turbata e posta in dubbio la dottrina che dice analogo il concetto di ente, soprattutto quando viene applicato a Dio ed alle creature. Non ci tratterremo ora a sciogliere i sofismi pei quali parve ad altri

di poter senza errore negare quella analogia e mantenere l'univocità. Nè pur ci fermeremo a dichiarare l'erroneità dell'opinione connessa, che dice semplicemente uno il concetto dell'ente: male hanno confuso l'unità del pensiero con l'unità della ragione applicata ai diversi inferiori; male hanno posto in una negazione, che non può esser prima, e che come tale non sembra inchiudere differenza, il primo concetto dell'ente che si oppone al nulla; male finalmente hanno preso l'indistinzione delle note confusamente già contenute nella ragione suprema trascendente, e però formale a tutte le differenze aggiunte poi, per una astrazione pura che da coteste differenze veramente prescinda.

Ma c'importa di far sentire quanto sarebbe pericoloso mettere in dubbio l'analogia e far probabile l'univocità dell'ente. Dire che questa prima e comunissima nozione univocamente conviene a Dio e alle cose finite, viene ad insinuare il giudizio che in quello e in queste si avveri una uguale proporzione tra il soggetto denominato, ossia l'ente o ciò che è, e l'atto ond'è presa la denominazione, ossia l'essere; viene anche a far credere che senza ordine e intrinseca dipendenza delle seconde cose dal Primo, a tutte convenga per se stesse e ugualmente la ragion comune di ente. Ecco, è tolto quel fondamento profondo dell'analogia che è il rapporto dei molti ad uno, prima denominato; e insieme è tolta l'intima necessità di vedere estesa alle cose finite la possibilità di essere ed ogni attualità, perchè prima queste competono all'Infinito. Poi, perchè è manifesto che la ragion di ente è formale a tutto ciò che si pensa; onde segue la ripugnanza di trovar differenze, le quali s'aggiungano come nuove a quella prima nozione da esse precisa, e però di mantenerla in sè veramente una, mentre vuolsi pur comunicare a cose diverse. Chi stesse fermo a dirla univoca, parrebbe a noi dover logicamente conchiudere che uno è nella realtà l'ente universale e giungere al παντα ἕν ,di Parmenide, padre fra i Greci dei panteisti.

Certo il filosofo cristiano troverà la via di sottrarsi alla conclusione detestata; ma ciò non toglie che più sicuramente sarebbe partito da più saldi e interi principii.

E a questo punto dell'analogia dell'ente senza dubbio si può massimamente applicare l'avviso dato nell'enciclica *Pascendi*, che non senza danno di idee confuse e non senza rischio di ree conseguenze altri s'allontana dalla dottrina dell'Angelico. Ora abbiam dimostrato quanto più chiaramente e quanto più profondamente che in altre sentenze, l'analogia dell'ente è intesa ed è sostenuta per chi ponga necessaria la composizione nella stessa ragion dell'ente, ossia la distinzione di ciò che è dall'atto pel quale è, in tutte le finite nature, oppostamente all'assoluta semplicità del Primo infinito. Gioverà dunque aderire anche in questo all'Aquinate, e stabilirsi nell'affermazione delle due tesi, che a vicenda s'illuminano e si rafforzano.

CAPO IV.

SOSTANZA ED ACCIDENTE

Th. V. *Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis sive accidentibus: ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

Th. VI. *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum sive* ad aliquid. *Quamvis enim* ad aliquid *non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.*

Sommario: La universale composizione di potenza ed atto seco porta l'altra di sostanza e d'accidente. A questa seconda, volgarmente sentita, invano si sono opposti il Des Cartes, il Locke, i Kantisti: tutti gli Scolastici l'hanno ammessa. Ma in modo più profondo la percepisce l'Angelico in connessione con la distinzione dell'essenza e dell'essere. E la potenzialità d'ogni creatura porta la necessità delle forme secondarie. Potrebbe per miracolo esistere una sostanza senza accidente? Avrebbe almeno la relazione a Dio. E la relazione importa pure un atto reale distinto dall'entità assoluta.

Abbiamo esposto la verità fondamentale nella metafisica di san Tommaso: che ogni realtà sussistente, nella quale si avveri una perfezione, mancante della totale interezza della ragione formale ond'è costituita, implica composizione di due opposti principii, potenza ed atto. E perchè l'universalissima perfezione corrisponde alla ragion di ente e all'atto di essere, sempre lontanissimo, fuor di Dio, dall'importar tutto ciò che all'essere appartiene, ne viene che a tutte le creature, o a tutte le finite cose, si estende la composizione dell'essenza con l'attualità che la costituisce esistente.

Ma non è questa la sola composizione propria di tutte le nature create. Un'altra è manifesta, in quanto le cose sono capaci di varie attualità, distinte dal soggetto primamente in sè costituito e per sè sussistente: alla sostanza si aggiungono gli accidenti. Ciascuno ha coscienza di sè, e di

rimanere il medesimo individuo, benchè si mutino, e per le fortuite azioni di fuori e per intrinseca necessità della vita, molte disposizioni che lo fanno diverso. Vediamo il moto perpetuo dell'universo, onde le cose tutte si vanno alterando, senza che perciò ogni sostanza ad ogni istante divenga un'altra. E sappiamo che anche negli spiriti più alti possono almeno succedersi diverse operazioni, e in ordine a queste, o conseguentemente ad esse, quelli sono suscettivi di diverse qualità: sono angeli o demoni. Soltanto per una riflessione non a tutti comune, veniamo ad affermare la verità che niuna realtà per alcun modo può distinguersi in Dio dalla Essenza di Lui, e ch'Egli nel suo primo essere comprende anche l'ultima attualità che noi concepiamo come pensiero, amore, esercizio di attiva virtù, com'è quella, per esempio, la quale crea l'universo.

Vogliam dire che la distinzione delle qualità, o altre accidentali disposizioni, dalla sostanza, ancorchè non tutti abbiano appreso ad enunciarla con esattezza filosofica o con termini scolastici, è verità di senso comune, da tutti riconosciuta ed ammessa. Furon vani gli sforzi del Des Cartes e del Locke per distruggere l'universale persuasione.

* * *

Il Des Cartes, volendo affermare quello soltanto di che avesse un chiaro e distinto concetto, e confondendo pure il concetto intellettuale con l'immagine fantastica, negò di riconoscere nell'universo altra realtà, fuori della sostanza corporea identificata con la quantità, e dello spirito identificato con il pensiero. Ma che dire a chi pure osserva che nello stesso spirito si succedono molti pensieri, e in uno stesso corpo molte apparenze? Un ignorante non diventa dotto? l'acqua ghiacciata non può forse divenire bollente? Rispondeva che per questi modi diversi non veniva a mutarsi alcuna entità reale. Riduceva tutte le parvenze e le qualità e le attività dei corpi a varie modificazioni di

movimenti atomici, e questi credeva di poter immaginare senza veruna realtà sopraggiunta alla materia degli atomi. Analogamente a questo modo fisico deve avverarsi il pensiero o qualsiasi attività spirituale, senza la minima giunta allo spirito medesimo. Sono tutti, diceva, diversi modi d'una stessa immutata sostanza; come senza nuova entità l'acqua si adatta ai vasi, come rimane lo stesso soggetto variamente spinto al moto.

Per altra via errò l'inglese Locke. Questi negò il soggetto delle diverse forme apparenti, al contrario del francese Des Cartes, che riduceva ogni realtà al solo soggetto. Il Locke pretese che nulla fosse reale fuor dei soli fenomeni; non volle ammettere una sostanza che a quelle parvenze soggiacesse, o che nel loro succedersi permanesse costante: poichè, diceva, che sappiamo noi di ciò che non vediamo? E perchè affermeremo quello che in sè ci resta ignoto? Il complesso o la serie dei fatti onde sono colpiti i nostri sensi, non altro, ci appare: a quella serie dobbiamo dunque ridurre la realtà delle cose e dell'universo. Nè di noi stessi abbiamo coscienza altrimenti che per le passioni e le azioni: non abbiam diritto di riputarci altra cosa da cotesti eccitamenti; e se nella loro varietà par rimanere un *io* non cambiato, si deve questo ridurre a un certo ordine o collegamento di quelle azioni e passioni, senza fingere altro reale soggetto onde partano o nel quale si adunino.

L'errore del Locke, immane assai, e contrario, sì al pensiero di tutti che sono coscienti della propria persona, sì alla fede che afferma un'anima sopravvivente alle vicende sensibili di questa vita, non potè far breccia nella Scuola cristiana. Piacque tuttavia in alcuna guisa ad alcuni modernisti; pei quali le antiche definizioni accennanti a sostanza distinta dalle parvenze sensibili, o dai fenomeni, non hanno alcun reale significato. Per essi, dire che nell'Eucaristia rimangono le specie, è totalmente mutata la sostanza del pane e del vino; ovvero affermar che in un

Dio tre distinte persone hanno una identica comune sostanza; parlare insomma di transustanziazione e di consustanzialità è un parlare senza dir nulla, è un linguaggio che pei dotti moderni non ha più senso. Perciò invitavano gentilmente la Chiesa a rinnovare i canoni ove son usate quelle voci e adattarli alle menti della nuova era, se non vuole rimanere sprezzata e isolata con un branco di paria, destinati a ripetere le sue parole. E protestavano che alle voci dimenticate e morte nessun Concilio avrebbe potuto ridare pensiero e vita.

A questa insolente disfida sono arrivati, condotti pure dalla filosofia kantiana. Emmanuele Kant non negava audacemente come il Locke qualsiasi realtà soggiacente alle esteriori parvenze; bensì la relegava nell'ordine dei numeni, pensati in qualche modo, ma ignorati affatto quanto alla loro esistenza, o a qualsiasi relazione con il nostro pensiero. Per il Kant adunque, se vi sia alcunchè di distinto dai fenomeni sensibilmente percepiti, non possiam sapere; è inutile parlar di sostanza distinta dagli accidenti.

Al contrario, nell'affermarla convengono tutti gli umani intelletti, ancorchè non educati a usar le voci scolastiche: tutti sanno di rimanere gli stessi nelle perpetue mutazioni, e di vedere una stessa cosa variamente alterata. E, ordinando le universali conoscenze, Aristotele enumerò dieci categorie di entità reali e diverse: delle quali la prima, prima davvero sotto ogni riguardo, nomina la sostanza, ossia il soggetto per sè sussistente, capace d'innumerevoli forme accidentali, che gli si aggiungono e lo modificano e lo misurano, ovvero lo dispongono in ordine alle altre cose: or queste forme secondarie sono appunto distribuite per le nove seguenti categorie. Tutta la Scuola del medio evo, alla quale sant'Agostino e Boezio erano andati innanzi, seguì in questo punto senza contrasto d'alcun Dottore antico lo Stagirita; nè crediamo che sia stato più d'un sogno o d'un capriccio fugace quello che nello

scorso secolo trasse alcuni, pur fra i teologi cattolici, a vagheggiare le novità, e le stranezze cartesiane.

Come potevano concepire reale mutazione d'una sostanza e dirla modificata in sè stessa, se non è suscettiva di alcuna entità da sè distinta, e se, ove si muti nella sua prima entità sostanziale, diventa un'altra semplicemente? Eppure la supponevano rimanere identica a sè medesima. Come potevano pensare maggior perfezione senza alcuna giunta di realtà entitativa? Eppure è certo che un ferro rovente è dotato d'un'energia ond'è privo a freddo; e altrimenti è perfetto un uomo dotto e virtuoso da quello che era privo di scienza e di virtù; e molto più, se riceve i doni infusi dell'ordine soprannaturale. E' inutile dire modificata la stessa realtà. Lasciavansi illudere dalla falsa immagine delle diverse disposizioni possibili nelle parti d'un corpo o nell'ordine di diversi corpi; forse dalla varietà di figura che un liquido prende in vasi diversi. Ma che è questo in paragone all'intrinseca mutazione della qualità, o della virtù attiva d'una sostanza; e che cosa ha ha da fare con la cresciuta attualità d'un semplice spirito, come avviene quando l'anima è santificata? Ripetiamo che fu illusione breve e di pochi; possiam dire unanime il consenso della Scuola, fiorente nel seno della Chiesa, a riconoscere la vera distinzione degli accidenti della sostanza; la qual distinzione è vieppiù manifesta, ove trattisi di attualità mutabili in uno stesso soggetto, in questo prodotte da esterne cagioni, delle quali l'influsso sia variamente esercitato. Più riposta è la verità, quando si disputi di proprietà non mai scompagnate da una certa natura, come la quantità appartiene alla natura corporea. Converrà allora ricorrere a particolari argomenti, ad una più intima analisi delle ragioni formali e delle note entitative.

* * *

Nella dottrina qui affermata tutti gli scolastici, tomisti e scotisti e altri si accordano. Ma nelle tesi, proposte

quasi come tessera per riconoscere un seguace di S. Tommaso, sempre è qualche cenno che differenzia la dottrina dell'Aquinate dalle altre opinioni. Perciò la quinta asserzione suona così: *Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

Non è comune la seconda parte ove si nega che possano gli accidenti essere vere forme aggiunte alla sostanza, o che veramente siano in essa ricevuti come atti distinti, se prima non è distinta dall'essenza l'attualità del suo esistere. Che le due composizioni di essenza e d'essere, di sostanza e di accidente, vadano unite, a tutti è manifesto; l'una e l'altra sono escluse da Dio, l'una e l'altra son vere in tutte le finite nature. Ma non altrettanto è nota comunemente la loro formale connessione, sì che l'una sia impossibile senza l'altra: onde trae l'Aquinate un argomento per dimostrare la verità della prima, valendosi della seconda.

Argomenta infatti così, per provare che non è al tutto semplice il libero spirito, libero dalla materia, ma finito. E' certo che l'angelo è soggetto di diversi accidenti, dell'operazione e della grazia, con la quale è elevato all'ordine soprannaturale. Ora non può essere soggetto di queste perfezioni aggiunte alla sua prima natura, se non in quanto è in potenza a riceverle, come la potenza riceve il suo atto. D'altra parte una cosa è in potenza in quanto è ancor difettiva, o in quanto non è determinata, ossia non ancora è, benchè abbia l'essere primo che sostanzialmente la costituisce. Non è in potenza in quanto è; chè così è in atto. Dunque il medesimo atto di essere per se stesso, nè dice alcuna potenzialità, nè esso è un soggetto che possa ricevere. Così l'uomo, in quanto è costituito nella sua natura, e in quanto esiste fra le altre mondane sostanze, non è in potenza, ma in atto. E poichè qualunque modificazione aggiunta lo lascia uomo, identico a se medesimo, non l'essere sostan-

ziale dell'umana natura è mutato, e non esso in sè inchiude potenza alcuna, e non per sè è recettivo degli atti secondi che pure potranno aggiungergli.

Ne segue che, se la stessa natura fosse la sua esistenza, niuna nuova forma potrebbe aggiungersi alla sostanza identificata con il suo atto, e però esclusiva di potenzialità. Ma la sostanza, ch'è prima attuata per la sua sussistenza, rimane capace di seconde ulteriori perfezioni, e può essere soggetto delle medesime, e secondo esse avrà una esistenza seconda ed accidentale. Perocchè ogni forma, che determina una nuova ragion essenziale, importa per ciò stesso una nuova maniera di essere, o una nuova esistenza. La quale verrà ad accogliersi per la forma accidentale nella sostanza, e ad essere unita con l'esistenza sostanziale, non come atto della medesima, ma per ragione del comune soggetto, che prima sussiste, e poi secondariamente è, o come quanto o come quale, o come informato da qualsiasi altro accidente.

Tale è il ragionamento che fa l'Angelico, incominciando il capo LII del II libro *Contra Gentes*, ove vuol provare che è negli angeli la composizione di essenza e di essere; e lo deduce in primo luogo dall'essere quegli spiriti soggetti ad atti accidentali: di che a noi consta per ragioni certe, e ancora più per la fede che ce li fa conoscere o santi o peccatori. Ma senza dubbio, egli dice, non sono in potenza secondo il loro essere, e non sarebbero se fossero semplici attualità di esistenza. Dunque hanno una sostanza distinta nella quale e l'atto di essere primo e le perfezioni accidentali sono ricevute. Secondo il qual pensiero dice pure altrove che la sostanziale semplicità esclude la composizione di materia e di forma, non esclude l'altra di essere e di essenza, ossia dell'atto per cui la cosa è e della cosa che è: e questa composizione almeno è richiesta per poter ammettere accidenti. *Substantialis simplicitas excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex*

esse et quod est: quam compositionem ad minus accidentalis compositio praesupponit [1].

* * *

Reciprocamente è vero che ogni finita sostanza è capace di perfezioni ulteriori; che di fatto ognuna si compone con atti distinti dalla prima realtà del soggetto e dalla sussistenza. Perchè la potenzialità della sostanza finita lascia luogo alla possibilità d'altre perfezioni nella medesima; e certo può riceverle nuove sempre e maggiori dall'infinita virtù della prima cagione. Rispetto a questa è in ogni creatura la potenza della obedienziale, per la quale è possibile tutto ciò che non implica contraddizione. Di fatto è così stabilito tutto l'ordine soprannaturale che certamente eccede ogni spirito creato e possibile, e però in tutti gli angeli importa una perfezione superiore alla loro natura, e a questa realmente aggiunta. Poi, nell'ordine stesso di natura, ogni sostanza è ordinata alla sua operazione, che n'è distinta e le è accidentale. In ordine poi all'operazione, vi sono i principi immediati della medesima, ossia le facoltà, forse compite e meglio disposte al loro atto da abiti aggiunti, come sono le scienze e le virtù. I quali principi immediati di azione han ragione essi medesimi di perfezione o di attualità; e però non possono sussistere nelle creature, poichè avvererebbero le condizioni già da noi dichiarate delle forme pure e uniche e illimitate. Devono dunque esistere a mo' di forme ricevute o inerenti al soggetto, e però da questo bene distinte. D'altra parte sono ancora ordinate, come ad ultimo atto, all'operazione, e debbono ridursi ad uno stesso genere con questa, in quella maniera che si riducono i principi d'un intero composto,

[1] Quodl. VII, art. VII ad 1m. E lo stesso si troverà insegnato dall'art. IV del Quodl. II; e nel II delle sentenze, Dist. III, q. I, art. I ad 6m, e altrove.

e universalmente la potenza e l'atto fra sè corrispondenti. Poichè dunque è un accidente l'operazione, la quale, se sussistesse, sarebbe infinita, e però in nessuna creatura s'identifica all'essere; ne segue che nell'ordine degli accidenti, son pure le facoltà e gli abiti e tutto ciò che a quell'ultima attualità prepara il soggetto. Perchè, come nell'operare consiste il bene della creatura, e operando essa raggiunge il suo fine; così, più o meno rimotamente, all'operazione sono ordinate tutte le perfezioni che s'aggiungono alla sostanza.

I quali principii, come sono attivi, dicono perfezione; e però non possono sussistere, senza prender ragione di atti puri, illimitati ed unici, secondo la dottrina esposta nel dichiarare la seconda tesi. Devono dunque essere a mo' di forme ricevute nella sostanza, e però da esse distinte. D'altra parte, come dicono ancora potenzialità in ordine all'operazione che quale atto ultimo sopravverrà, devon essere nello stesso genere con quest'atto medesimo, e però sono accidenti.

E' certo adunque che in tanto la sostanza è capace di perfezioni seconde, anzi le richiede, per avere il bene a sè conveniente e raggiungere il suo fine, in quanto essa, già interamente costituita nella sua natura essenziale, ancora è in potenza. Ha vera ragion di potenza anche riguardo alla sua medesima esistenza, sempre estranea alla natura finita e contingente; ma, se questo solo atto avesse, rimarrebbe incompiuta, mentre ha bisogno di attingere operando un termine posto fuori di sè, e con ciò domanda altre perfezioni. Ora la ragion formale delle medesime è altra dalla prima costituzione della sostanza. E il loro atto di essere sarà per conseguenza distinto dall'essere primo, ossia dalla sussistenza. La quale è unica, nè può esser che una in ciò che dicesi uno, come atto sostanziale; ma non impedisce che altre ed altre esistenze s'aggiungano allo stesso soggetto per attuarlo secondariamente nelle forme acciden-

tali. Perchè dove l'essere non puramente per sè sussiste, viene ad essere determinato e moltiplicato secondo le diverse ragioni formali poste in atto; e così ogni forma distinta porta seco una distinta esistenza.

Questi argomenti son metafisici; ossia non sono presi dalla natura corporea in quanto tale, ma dall'universale limitazione delle creature e però a tutto l'universo e a tutte le possibili cose si estendono, e hanno assoluta necessità. Sono vere senza restrizione alcuna le due asserzioni: prima che l'aggiunta di qualsiasi forma accidentale ad un soggetto suppone la composizione di essenza e di essere, perchè suppone la potenzialità che è propria della essenza e ripugna all'essere; seconda, che ovunque è cotesta composizione, ossia in tutte le finite cose, l'essere si moltiplica secondo le formali ragioni, e di queste molte si possono aggiungere, alcune necessariamente si aggiungono, come accidenti, alla prima che sola è sostanziale. La qual dottrina, spesso supposta e assunta dall'Angelico, è da lui particolarmente attribuita a Boezio; ed è affermata nelle sue *Ebdomadi*, ed è svolta dall'Aquinate nel suo Commento (2ª lez.), ove conchiude che una forma pura non può essere soggetto d'atto ulteriore; poi dichiara che forma così pura non è altro che l'Essere per sè sussistente: *Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.*

* * *

Ma potrebbe per miracolo divino esistere una sostanza priva d'ogni accidente? Potrebbe un corpo essere conservato da Dio senza quantità, uno spirito senza facoltà intellettiva? San Tommaso non osa negare la possibilità di un tale prodigio, ossia non ci vede chiara la contraddizione, senza la quale nulla resiste all'onnipotenza. Non vede assurdità manifesta nel concepire che dalla virtù infinita di Dio, causa prima e intima di ogni entità, sia impedita la naturale risultanza, con cui le proprietà subito emanano

dalla prima realtà sostanziale. Forse mancherà la ragion di porre un così strano difetto; ma entitativa contraddizione non appare. Con ciò non s'inferma l'asserzione, che in tutte le finite cose pone accidenti; chè la sostanza rimarrebbe monca e in tutto inutile, e in una condizione innaturale, e con viva esigenza chiedente le forme accidentali ch'è nata ad avere. Eppure, dice l'Angelico, non ancora la sostanza sarebbe in ogni modo senza l'atto di qualche accidente. Qualunque ipotesi si faccia, rimane la relazione della creatura al Creatore, ed è questo un atto secondo impossibile a togliere; è un accidente indistruttibile. *Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens sicut ipsa relatio creationis. Unde sicut Deus non potest facere quod aliqua creatura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod esset absque huiusmodi accidentibus* (Quodl. VII art. X ad 4^{m}). Così ripugna la reale esistenza, anche per miracolo, d'una sostanza priva d'ogni accidente.

Dato dunque che per miracolo una sostanza sia spoglia d'ogni qualità e d'ogni altro accidente assoluto, rimane la relazione: quella che si fonda nella sostanza medesima in quanto dipende da Dio, come da ragione suprema della sua possibilità, come da infinito esemplare d'ogni perfezione, come da prima causa effettrice di ciò che esiste, e però come da Signore e Dio. Non è tra le creature così reale fondamento o ragione così profonda del riferirsi d'una cosa ad un'altra, come è quella che abbiamo accennata per la creatura in ordine al Creatore.

Ma è forse reale l'entità della relazione, se si considera per sè stessa, fuori di quell'assoluta realtà in che si fonda? Quell'ordine che dicevamo della creatura a Dio, importa forse un proprio atto entitativo, fuori della sostanza? O non è forse questa medesima sostanza considerata in ordine al Creatore? A molti sembra che non sia da distinguere l'entità relativa da quella del termine rife-

rito, ove in questo pensiamo la cagione di ordinarlo ad un altro, e lo compariamo all'altro termine, invece di fermarci a guardarlo assolutamente in sè solo [1].

Non sembra così all'Aquinate, come non sembrò allo Stagirita, che con i dieci predicamenti volle dividere l'ente reale, non le diverse nostre considerazioni, e dopo la quantità e dopo la qualità pose come distinta categoria la relazione, della quale tutto l'essere è l'essere ad altro. In questo senso è formulata la sesta tesi, che suona così: *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significat secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.*

Vuol dire, primo, che dagli accidenti assoluti, pei quali la sostanza è così o così disposta in sè stessa, si distingue il relativo, pel quale il medesimo soggetto è costituito con qualche ordine ad un termine esteriore; secondo, che la ragion formale di questo accidente relativo, in ciò che per sè importa di riferirsi ad un termine, non inchiude l'inesione al soggetto, al contrario della qualità, che ha la sua nozione nell'ordine che dice alla sostanza informata; terzo, che quindi viene la possibilità di pensare una relazione non realmente posta nelle cose, quando la mente riguarda un soggetto per comparazione ad un altro, dal quale tuttavia quel primo non dipende in alcuna guisa, come avviene nel nostro denominare Iddio dalle creature, dicendo Creatore o Signore o altro simile; quarto, che male altri di là dedurrebbe non essere mai la relazione alcunchè di reale e di entitativo in se stessa; anzi tal è veramente, ogni volta che è nel soggetto una vera dipendenza da un altro

[1] Non vogliamo qui disputare, ma solo esporre il pensiero dell'Angelico. Perciò non riferiamo le sottili argomentazioni con le quali altri si adopra a sostenere l'accennata opinione, contraria alla dottrina di s. Tommaso. Non sarà difficile trovarle nei corsi scolastici, chi volesse conoscerla. Solo diciamo che provano non essere la relazione una entità assoluta: cosa verissima.

o una vera cagione, per la quale ad altro si riferisce o si ordina [1].

Certo, se alcuno non concepisce un'entità reale in altro modo da quello con cui concepisce un'entità assoluta, non riuscirà ad apprendere alcuna real perfezione nell'ordine delle cose; e dovrà dire, credendo di dire cosa evidente, che la relazione non importa alcun ente, fuor del soggetto assolutamente costituito in sè stesso, e, solo per opera dell'intelletto, comparato ad un termine posto fuori. Ma quell'evidenza è fondata nell'illusoria opinione, che l'ente sia reale soltanto nel primo modo che a noi viene innanzi, e nel non saper analogare la ragion di ente, e nel non vedere che la stessa prima radice della realtà è diversa dall'una all'altra categoria. Ma chi rifletta che antecedentemente ad ogni nostra considerazione molte cose dipendono da altre, tutte da Dio, e che v'è ordine ond'è perfetto l'universo, e in ragion di misura o di convenienza o di opposizione ravvisiamo, non fingiamo noi vere relazioni, intenderà che questa pure è una reale maniera di ente [2].

Questo senza dubbio insegna l'Angelico; ed è manifesto a chiunque sa com'egli distingua i predicamenti, ed è pur chiaro nell'esempio che abbiamo addotto della relazione con cui la creatura si riporta a Dio, onde trae che è impossibile una sostanza finita senza accidente alcuno. Di nuovo questo è chiarissimo nella soluzione ch'egli dà al dubbio proposto, che, dipendendo la sostanza per se stessa dal Creatore, sembra doversi riferire a Lui per la medesima realtà sostanziale, non per una distinta relazione. A che risponde, essere la sostanza cagione e fondamento del riferirsi a Dio, ma formalmente doversi aggiungere un accidente relativo: *Creatura refertur ad Deum secundum*

[1] Questa dottrina espone l'Angelico, ove dichiara i modi dell'essere, come nel V dei *Metaf.* lez. XVII, e dove ha da trattare della Trinità, e in molti altri luoghi, particolarmente al Quodl. IX, art. IV e nel II C. G. c. XVIII.

[2] Cfr. *De Pot.* q. VII, art. IX.

suam substantiam, sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter, ex hoc enim creatura similis denominatur (de Pot. q. VII art. IX ad 4m). E parimente nella risposta che segue: *Cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans; non tamen excluditur media realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae, sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis.*

Di questa relazione afferma che anch'essa dee dirsi creata, benchè non nel modo delle cose sussistenti, le quali sole hanno propria l'esistenza e sole sono per sè stesse create. *Haec relatio creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Si vero nomen creaturae accipimus magis stricte pro eo tantum quod subsistit, tunc relatio praedicta non est quoddam creatum sed concreatum* [1].

Finalmente, ad una obbiezione proposta contro le asserite relazioni della Trinità, che il relativo sempre si aggiunge all'assoluto, e però ripugna alla divina semplicità, risponde che cotesta composizione è nelle creature, ove la relazione ha un essere distinto dall'essere del soggetto, non in Dio, ove tutto è lo stesso Essere sussistente: *Ratio illa procedit de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantia cui inest; sic autem non est in proposito* [2].

Da questo ultimo cenno appare che non è questione d'una inutile sottigliezza scolastica; anzi riguarda il più sublime argomento, al quale possa sorgere la teologia, quello delle divine Persone. Non temiamo di dire che la

[1] *De Pot.* q. III, art. III ad 2m; cf. II C. G. c. XVIII.

[2] *De Pot.* q. VIII, art. I ad 5m. E potremmo citare molti altri passi che abbiam sott'occhio, e potremmo esporre tutta la dottrina della relazione con le parole dell'Angelico; ma non è il proposito dello scritto presente, ove ci basta far sentire come le tesi proposte sieno in verità di S. Tommaso.

radice di tutte le opinioni avverse e inferiori alla dottrina di S. Tommaso toccante la Trinità, è posta nel non aver bene inteso l'intima essenza della relazione, come dall'Angelico Precettore è dichiarata. Nel vedere che la relazione importa entità e perfezione solo in quanto è nel soggetto, o per Iddio s'identifica con l'Essere sussistente, eppure ha tutta la sua ragion formale nell'ordine che importa al termine distinto ed opposto, è il nucleo della dottrina puramente tomistica riguardo alla costituzione dell'augustissima Triade. Ma d'altra parte è manifesto che non potrebbe la relazione, anche portata in Dio, essere cagion formale di reale opposizione e di verissima distinzione, com'è tra le divine Persone, se essa medesima nella sua formalità non avesse entità reale, e di sua natura e necessariamente, fuori della realtà assoluta, fosse una pura creazione della mente.

CAPO V.

SOSTANZE SEMPLICI E COMPOSTE
MATERIA E FORMA

Th. VII. *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex: Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.*

Th. VIII. *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.*

Th. IX. *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.*

Sommario: La sostanza in sè medesima può essere semplice e può essere composta: la semplice è spirito, la composta è corpo. Principi essenziali della natura corporea. Che cosa importi nella materia prima l'essere potenza al primo atto, e però potenza pura. Che entità abbia la forma. Come veramente si uniscano in ragione di potenza e d'atto.

I.

Le tesi che andiamo esponendo furono proposte e approvate quasi una tessera per riconoscere un fedele seguace di s. Tommaso in metafisica; non sono formulate e ordinate quasi a modo d'un corso di filosofia. Perciò, ne contengono veramente un compendio di tutta la dottrina, che nelle scuole si deve esporre; nè procedono per via d'invenzione, in quella guisa che naturalmente l'intelletto umano arriva a scoprire la verità, o come il maestro deve condurre il discepolo dalle prime e più spontanee nozioni alle ultime e più riposte. Chè noi partiamo dai sensi, e ci sono manifesti prima d'ogni altra cosa i fenomeni sensibili. Per ordine a questi, conosciamo il loro soggetto e le cagioni proporzionate: qui non possiamo non intendere l'universalissima ragion di ente, onde risultano i primi assiomi per

sè evidenti; poi dobbiam riconoscere che cotesta suprema nozione non è ristretta alla natura sensibile, nella quale anzi la perfezione dell'essere è limitata e diminuita; quindi sorgiamo per via di similitudini e d'analogie, di contrasti e di negazioni, a formarci qualche concetto delle nature superiori, e, sopra tutto il resto, di Dio medesimo. Così illuminata la mente ritorna a guardare gli stessi oggetti che sotto scarsa luce scorgeva incominciando; e nella più profonda apprensione dei primi concetti, e nella più assoluta necessità delle supreme enunciazioni, penetra molto più intimamente in ciascuna verità, e conosce tutte le cose quasi raccolte nell'unità d'una sublime astrazione, che trascende i generi determinati e formalmente si applica a ciascun ente, a ciascuna realtà; con che va insieme una veduta complessiva dell'ordine universale e della gradazione delle nature.

Soltanto dopo aver percorso sì lunga via, il filosofo, diventato pure in alcuna guisa teologo, raccoglie le alte verità metafisiche, senza dubbio eccedenti la natura corporea, che le prime tesi ci hanno dato occasione di svolgere. La potenza e l'atto ci si rivelano certamente nel moto sensibile, anche nel moto locale; più intimamente nella sostanza composta; più altamente e universalmente in qualunque cosa, ove la perfezione, o sussiste illimitata e pura nella sua ragion formale, o trovasi ristretta e manchevole per un opposto principio potenziale, che riceve l'atto o la forma. Potenza ed atto dividono tutto l'ente; fuori dell'Essere assoluto, che è puro atto, dappertutto è necessariamente l'attuale esistenza ricevuta nell'essenza secondo la propria ragione della medesima; vi si aggiunge l'inevitabile composizione di sostanza e di accidenti.

Dopo questo, volendo pur vedere come l'universo sia disposto, viene spontanea la considerazione di quella sostanza, che in sè riceve, benchè in diversi modi, e l'atto di essere e le forme accidentali. Questo soggetto sostanziale

è ancora in sè composto, ovvero è semplice? E' la questione alla quale rispondono la settima e l'ottava tesi; ove sono accennate le due parti della creazione, uscite insieme all'inizio del tempo dalle mani del Creatore e più tardi riunite nell'umana composizione: la spirituale e la corporea natura. Questa è verità di fede, definita nel IV concilio Lateranense, e senza discussione professata da tutte le Scuole cristiane; è pur dottrina accettata dai migliori filosofi di ogni tempo, i quali pensarono esser dovuto a liberi spiriti, come a motori, il giro dei cieli; e in questa opinione a noi trasmessa dai secoli più antichi, si asconde forse la verità dell'influsso, che in maniere ignote ma vere, spetta agli angeli, come a ministri della Provvidenza, sull'universo inferiore.

Ma benchè in ogni tempo, o per analogia allo spirito umano che s'intese dover sopravvivere al corpo, o per qualche straordinario commercio con intelligenze non umane, o per la tradizione derivata dai primi patriarchi dell'umana famiglia, siasi ritenuta vera l'esistenza di sostanze spirituali, più alte dell'uomo, inferiori a Dio; non così presto si venne a ben determinare il concetto di spirito, e a poco a poco anche qui l'intelletto dovette correggere le tendenze della fantasia. Come la voce *spirito* fu presa dall'aria mossa, così molti fermaronsi a immaginare una sostanza, libera dalla grossa materia che fa pesanti i nostri corpi, eterea, sottile, attiva come il fuoco; ma non separata da ogni materia, che ritenesse parti diverse e avesse una estensione, una figura, e non del tutto per la sua sottigliezza uscisse dall'universo corporeo e da ciò che i nostri sensi possono percepire. Non pochi fra gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli credettero di dover riservare a Dio solo la rigorosa spiritualità, o la negazione d'ogni materia mobile e quantitativa. Sant'Agostino dubitava se così semplici dovesse intendere gli angeli, e disperava d'una risposta che fosse certa. San Bonaventura, dov'è trattata la

questione nel Commento delle Sentenze, conchiudeva per qualche materialità, benchè non ne desse preciso concetto. Forse fu gloria dell'Angelico Dottore troncare il dubbio, e render comune nella Chiesa la più vera nozione della natura angelica.

Egli osservò che gli spiriti superiori differiscono dall'anima umana, in ciò che questa non tutta è intellettiva, anzi è principio di vita organica, e pei sensi e molto più per le inferiori attualità, comunica con la materia corporale; gli spiriti invece sono in tutto intellettuali, e secondo ogni loro facoltà corrispondono alla miglior parte dell'anima nostra. Ora le migliori operazioni dell'anima sono intrinsecamente superiori ad ogni ragione di quantità o di parti dimensive, nè basterebbe parlare di qualsiasi sottigliezza eterea ed incoercibile: ripugnerebbe ugualmente all'universalità ed alla astrazione delle idee intellettive e alla conseguente libertà dell'elezione. Chè prescindendo da raro e denso, ogni dimensione fa concreta l'individualità, e questa direttamente si oppone alla ragione di universalità. Adunque le nostre facoltà superiori eccedono la quantità dimensiva, e non un principio che inchiuda misura d'estensione può essere cagione o soggetto d'operazione intellettuale. Per conseguenza gli angeli che non hanno azioni inferiori, ma totalmente sono intellettuali, devono in tutto esser liberi da ogni materia, che sia principio di estensione.

E così omai comunemente si pensa nella Chiesa, dopo la luce apportata da s. Tommaso in questo argomento.

Ne segue che la sostanza angelica è in se medesima affatto semplice. Può ammettere, anzi veramente esige, composizione con gli atti che le si aggiungono; ma non è in sè stessa intrinsecamente composta. Infatti la dobbiam riconoscere semplice e pura, non meno di quel che sia considerata a parte l'anima umana. Ora l'anima, anche senza attendere all'essere intelligente, come forma è atto; è atto nella costituzione della natura sostanziale. Ma non può

essere atto nell'ordine di sostanza un principio che nel medesimo ordine fosse potenza. Ripugna che una reale entità sia determinante, com'è l'atto o la forma, sotto quell'aspetto medesimo sotto il quale è indeterminata; ripugna che sia formale perfezione quello che nello stesso genere è potenza imperfetta. Dunque non può esser composta, ma semplice è necessariamente qualsiasi anima, ond'è determinata la natura vitale; e tanto più l'anima più perfetta, che è l'umana; e più ancora, se si riguarda come intellettiva, in che maggiormente si allontana dalla materia; e vieppiù finalmente il puro spirito, che nell'essere intellettivo ancora eccede l'anima nostra.

Questo afferma la settima tesi: *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.* Nè accade che ci tratteniamo a svolgerla più ampiamente. E' incontrastata oramai la prima parte che accerta la semplicità, o la impossibile decomposizione in principii distinti, della sostanza spirituale. La seconda parte fu superiormente dichiarata, quando esponemmo la necessaria composizione d'ogni finito sussistente: non per sua natura è, e però deve ricever l'essere come un atto estraneo all'essenza ond'è costituito. Va insieme la necessaria composizione con le forme accidentali, in quanto principalmente preparano o conducono la sostanza già esistente all'attualità della operazione. La quale solo in Dio è indistinta dalla natura, ed è compresa nello stesso purissimo atto dell'Essere assoluto.

Solo ci giovi osservare che particolarmente trattando degli Angeli, più che mai insiste s. Tommaso sull'affermazione dell'essere distinto dall'essenza, sì da far con essa vera composizione; e confronta questa con l'altra che è propria della natura corporea, e ne assegna le convenienze e le discrepanze. Convengono sopratutto nel porre insieme potenza ed atto. Sono diverse, non nell'essere vere e reali,

ossia l'una posta nella entità delle cose, l'altra nella considerazione della mente (e questa sarebbe stata massimamente da notare, se fosse vera); ma nel non ordinarsi l'essenza ad altro atto, mentre la materia può ricevere altra forma; onde pur viene che tutta la maniera dell'essere è determinata dall'essenza, nè sorge dalle due parti una terza e nuova ragion formale che già prima non fosse determinata; mentre il soggetto che riceve una forma corporea o una qualità, non dice quale essa sia, e sorge dalla composizione una ragion del tutto, prima ignorata [1]. La qual dottrina importa che l'essenza spirituale debba comporsi con gli atti non contenuti nella sua propria ragione; che così risulti un tutto composto, che è l'individuo sussistente o la persona, a cui ogni atto aggiunto, e l'esistenza e qualsiasi forma accidentale, devesi attribuire; ma non toglie l'intrinseca semplicità della sostanza in sè considerata, che è lo spirito, o il sussistente immateriale.

II.

Al contrario, nella medesima ragione dell'essenza o della sostanza, riguardata in sè sola, in quanto prescinde da ogni altro atto, importa vera composizione di opposti principi la natura corporea. Della quale è detto nella tesi ottava: *Creatura vero corporalis est quod ipsam essentiam composita ex potentia et actu: quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur.*

Non si tratta di quella manifesta ma indeterminata composizione che è di parti quantitative: come in ciascuna d'esse rimane l'intera ragion di corpo, nulla si è detto, decomponendo il corpo stesso in particelle piccolissime e atomiche, intorno alla questione se l'essenza corporea consti di opposti principii, i quali sieno determinatamente ordinati fra sè come potenza ed atto.

[1] II, C. G., c. LII-LIV.

E, salvo l'illusione d'alcuni, i quali credettero d'aver finito l'analisi della natura con la riduzione della sostanza a minime parti quantitative, può dirsi comune il sentimento degli uomini, e dotti e volgari, che il corpo consta essenzialmente di un principio materiale, ch'è indeterminato e passivo, e d'un elemento formale, determinante ed attivo. A questo conduce il riconoscere la materialità nei corpi, che da sè pare inerte e in ogni modo è mutabile; ma d'altra parte nè sola potenzialità può essere, nè può mancare a verun corpo ogni attività. Questa dee provenire da un principio opposto alla materia, ossia da quello che chiamasi principio formale. Alla medesima conclusione volgarmente si giunge, osservando le mutazioni perpetue nelle forme corporee, le quali mutazioni non paiono di sole disposizioni accidentali, ma più profonde; e particolarmente appare ciò manifesto nel passar degli alimenti dall'essere inanimi a costituire un organismo vitale.

Per via più metafisica n'è convinto l'Aquinate, pel quale è impossibile che sia semplice una natura individualmente moltiplicata: non compete questo all'atto che per sè sussista, e dovrebbe essere atto puro quella semplice entità che costituisse l'essenza del corpo, poichè non può da sè esistere come una potenza pura. Ancora, la semplice entità sussistente per lui sarebbe spirito intelligente; onde la sentenza, certa per lui, e non così per gli altri scolastici, specialmente dei posteriori, che i corpi celesti, reputati incorruttibili, fosser pure composti di materia e di forma; con la sola differenza dai corpi inferiori, che in quei primi la materia è potenza non capace d'altra forma fuori di quella alla quale è soggetta. Son capaci quei corpi di mutazione locale: perciò son detti da Aristotele in potenza al *dove;* non possono mutarsi intrinsecamente, e in questo senso negò il Filosofo altra e più intima potenzialità nei medesimi (VIII Met. lect. IV). Ma chi dicesse incomposta la lor essenza, certo, dice l'Angelico, s'ingannerebbe. Per-

chè sono enti in atto e possono agire. Ma puro atto non sono, chè sarebbero necessariamente nell'ordine dell'intelletto: e intelligenti e oggetto della conoscenza spirituale, non della sensitiva. Dunque hanno materia e forma benchè non univocamente con i corpi inferiori. *Si quis intelligat quod corpus coeleste nullo modo habet materiam, manifesto dicit falsum. Patet enim quod corpus illud est actu ens; alioquin non ageret in inferiora. Omne autem quod est actu, vel est actus vel est habens actum. Non potest autem dici quod corpus coeleste sit actus; quia sic esset forma subsistens et esset aliquid intellectum in actu, non autem sensu apprehensum* [1].

E aveva l'Angelico la stessa dottrina quando commentava le Sentenze; onde appare che a torto altri disse aver lui dai primi agli ultimi anni in questo punto mutata opinione; sempre giudicò metafisicamente assurda una sostanza estesa, ove non entrassero, quali parti essenziali, due principi opposti come potenza ed atto, che in questo caso si chiamano materia e forma.

III.

Ma più importante e più profonda questione, e molto più decisiva per mostrar la metafisica o conforme alla mente dell'Angelico o molto difforme, è quella che riguarda l'entità dei principi costitutivi del corpo. Nella Scuola inaugurata da Duns Scoto, la materia prima ha una propria essenza, benchè imperfetta e incompiuta, ha un proprio atto entitativo e una propria esistenza. Per sè medesima può essere conosciuta, ed esiste per sè antecedentemente, trattasi certo d'anteriorità di natura, alla sua unione con la forma corporea. Anzi non temono quei maestri di attribuirle pure la quantità, chè non par loro di poterla

[1] In I *de Coelo et Mundo.* lect. VI. Cfr. I p., q. LXVI, art. II. E ancora in II Sent., Dist. XII, q. I, art. I.

concepire inestesa o semplice a mo' di uno spirito. A che noi soggiungiamo: Che le manca omai per essere corpo? Se per sè esiste, avvera la definizione della sostanza *a cui compete esistere non in altro*. E sì, rispondono, ma è incompiuta. Incompiuta in ordine a che? Alla sua essenza o alla sua natura, certo no; sarà in ordine a quello che la forma corporea le aggiungerà. Ma così ogni sostanza è incompiuta per rapporto ai propri accidenti, specialmente a quelli senza i quali essa rimarrebbe inattiva e inutile; l'anima, per esempio, riguardo alle facoltà vitali, il corpo riguardo alla quantità. Eppure, non si suole resistere in questo ad Aristotele e a s. Tommaso, che pongono le facoltà e l'estensione veri accidenti. Qualunque sottigliezza si trovi, per isfuggire attraverso le fessure, rimane fermo che ogni forma, sopravveniente ad un soggetto per qualsiasi maniera già in atto, è accidentale. *Cuicumque ergo formae*, dice l'Angelico, *substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens* (de Spir. Creat. a. III). Dunque è vano il dire che la materia prima, immaginata come qualche cosa per sè attuale, è sostanza incompleta, e però ordinata a ricevere una forma sostanziale.

Eppur dicono che è sostanziale la forma corporea, perchè il corpo è una sostanza. Piace affermare che è sostanza; ma se l'essere corpo sopravviene ad un soggetto già in sè costituito, l'essere di corpo non sarà più sostanziale che l'essere quanto o l'esser quale. Più ancora, il concetto che abbiam di corpo è di una sostanza estesa; questa è la più volgare nozione. Ora nella Scuola scotista alla materia prima, per sè esistente, è pure attribuita la quantità: che manca mai? E se è quanta, soggiungiam noi, senza dubbio avrà una figura terminante l'estensione, avrà una certa densità, determinante il contenersi più o meno di materia in un dato volume; con che entriamo nel genere della qualità. E se una forza esterna tendesse a spostare quella sostanza, questa non opporrebbe forse alcuna dif-

ficoltà a concepire il moto? E se di nuovo qualche altra violenza tendesse a disgregar le parti, non ci sarebbe forse qualche resistenza? Ecco siamo nell'attività. E sarebbe visibile o invisibile quello strano soggetto? Se visibile, ecco un'azione sulla luce; se invisibile, dovrebbe essere attraversato dalle onde eteree senza immutarle in guisa alcuna, o sarebbe una mole estesa e avente posizione, senza impenetrabilità: tutto assurdo.

E' necessario tornare alla sentenza aristotelica: *nec quid nec quale nec quantum;* e intenderla come la intesero i grandi Agostino e Tommaso; intenderla cioè con pienezza di senso e di verità. Dobbiam negare che sia un *quid* o che abbia *quiddità,* non solo relativamente alle note quiddità corporee, sibbene assolutamente, in quanto non è da sè un ente determinato, nè per sè può concepirsi: *neque esse habet, neque cognoscibilis est* (I. q. XV art. III ad 3m). E tanto meno dobbiamo attribuirle alcun atto secondario di quantità o di qualità, a cui certo il primo atto entitativo è presupposto. Non è dunque la materia prima alcunchè d'immaginabile; nè pure è per se stessa intelligibile. Ma la fantasia deve rinunciar del tutto a rappresentarsela, e l'intelletto deve esser contento di pensarvi, per comparazione all'intero composto, ossia al corpo che per sè esiste; e nel quale, come è intera la ragione di ente, sola per se stessa intelligibile, così prima si ha l'oggetto proprio dell'intelletto. E' intesa la materia prima come principio potenziale del corpo sostanzialmente mutabile; è quell'informe comune ai termini diversamente formati dei quali uno si cambia nell'altro; è il sostrato che dee ricevere la determinazione prima e sostanziale dalle forme che si succedono. Ecco, abbiamo così variamente espressa la nozione medesima di quella realtà potenziale che, appunto perchè dee ricevere il primo atto, è per sè destituita d'ogni atto.

IV.

Questo chiaramente dimostra d'avere inteso sant'Agostino in quel celebre passo delle sue Confessioni (l. XII c. 6), ove ringrazia il Signore d'avergli dato profonda conoscenza di quel che sia per sè la materia, dopo che, udendo maestri erranti, egli stesso di molto aveva errato. Perocchè, dice, mi stancava inutilmente lo sforzo di andare immaginando innumerevoli e strane larve; erano brutte parvenze senz'ordine, ma non era la materia prima; erano cose deformi ma non informi. « Ma quello ch'io pensava, non per privazione d'ogni forma, sì al confronto di forme migliori, potevasi dire informe; e una verace ragione mi persuadeva a togliere ogni resto di qualunque forma; solo così avrei pensato l'informe; ma non poteva, perchè più presto avrei negato l'essere a ciò che mancava d'ogni forma, di quello che potessi rappresentarmi alcunchè di mezzo tra il formato e il nulla, nè formato nè nulla, informe e quasi nulla. E la mia mente, cessò di rivolgersi alla fantasia, piena d'immagini di corpi formati, le quali andava mutando e rimutando; e mi fissai negli stessi corpi, e più a fondo meditai la loro mutabilità, per la quale cessano di essere quel che erano e incominciano ad essere quel che non erano; e sospettai che il loro passare da una ad altra forma si facesse per un che d'informe, e non senza nulla di comune: ma volea sapere e non sospettare. E se tutto ti confessassi, o mio Dio, ciò che intorno a questo mi hai fatto intendere, chi dei lettori mi seguirebbe? Eppure non cesserà l'animo mio di darti onore e lode per quello ancora che non riesce ad esprimere. Chè la stessa mutabilità delle cose mutabili, dessa è capace delle forme tutte, secondo le quali si formano le mutabili cose. E questa che è? E' spirito? E' corpo? Forse un'immagine di spirito o di corpo? Se dir si potesse un *nulla che è qualche cosa*, ovvero un *E' non è*, questo io la direi ». Fin qui sant'Agostino.

Or si attenda quella mutabilità, che non è da prendere per un astratto nella mente, come se dicessimo la possibilità di mutarsi; sibbene alcunchè di reale nelle cose, poichè si nega per essa che totalmente il nuovo termine prodotto sia diverso dal precedente, e non resti alcunchè di comune; poi al dire del santo Dottore, che è realtà capace delle varie forme e in sè le riceve; poi al cercare quale entità convenga attribuirle. Meglio non poteva esprimere nel suo vivace stile lo stesso pensiero, che con rigore scolastico affermò l'Aquinate: che la materia non è un soggetto con potenza alla forma, in quel modo che la sostanza è capace degli atti accidentali, ma essa medesima è potenza, e in questa potenzialità consiste tutta la sua realtà. *Si intelligatur potentia secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere; sic dico quod materia prima est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima ad potentiam passivam, sicut se habet Deus ad potentiam activam* [1]. La quale asserzione pare eccessiva agli altri, pei quali la materia è in potenza alla forma, ma per se stessa è già un soggetto a suo modo in atto. E con ciò la fanno potenziale ad un atto secondo, non al primo; ad un atto accidentale, non al sostanziale.

Per la stessa ragione pare agli altri difficile trovare una ragione apodittica, che dimostri la naturale impossibilità dell'esister mai qualche materia senza forma; sembra poi ad essi strano assai che altri neghi la possibilità di cotale isolamento per via di miracolo. Infatti la loro materia è già sostanza, e forte volontà si richiede per asserire che è in potenza nell'ordine della sostanza. Al contrario l'Angelico con ogni certezza dappertutto nega che pur miracolosamente si possa concepire quella stranezza: così dove parla della creazione, e domanda se potè esser creata la materia informe [2]; e assolutamente lo nega, per-

[1] In I Sent.. Dist. III, q. IV, art. II ad 4m.

[2] *De Pot.*, q. IV; I p., q. LXVI; Quodl. III, art. I e altrove.

chè la materia non ha altro atto, che la forma e l'essere conseguente; ond'è manifesta contraddizione il porla esistente con negarle ogni forma.

Ancora s'accorda appieno l'Angelico con sant'Agostino negando che la materia possa terminare per se stessa la cognizione intellettiva. Se il legno non fosse noto nella sua ragion di legno, nè potessimo riconoscerlo alle lignee note per le quali si differenzia dalla pietra e dal ferro, ma solo lo potessimo nominare e conoscere come il soggetto delle varie forme che riceve nell'essere o tavola o scranna o letto o sgabello o porta o qualsiasi altro oggetto artificiale, davvero sarebbe solo pensato come alcunchè di comune a cotesti oggetti e come il sostrato *di cotali* forme, non altrimenti per se stesso. Così sant'Agostino ha ravvisato la materia nella mutabilità dei corpi, e confessò d'avere perduto tempo e fatica a volerla concepire per sè. Similmente l'Angelico sempre negò che della materia presa isolatamente si possa avere concetto alcuno. Come dice ordine all'essere, così è conoscibile. Dice ordine all'essere unicamente come costitutivo potenziale dei corpi, soggetti a mutarsi intimamente fino al primo atto essenziale. In tal maniera adunque, per analogia all'intera sostanza, e non altrimenti la materia è intelligibile. Nè questa determinazione riguarda il nostro intelletto, perchè limitato o perchè procede dalle impressioni sensibili; è vera assolutamente, e l'afferma l'Angelico dove parla delle idee divine, ossia riguardando l'assoluto intelletto. Come dunque, se in nessuna guisa ci fosse nota la natura del legno, lo nomineremmo dicendo: ciò di che si fanno le tavole, le sedie, i letti e simili cose; non altrimenti possiamo intendere e nominar la materia, se non dicendo: il principio potenziale della sostanza corporea. E come, se l'essere di tavola o di sedia o di letto fosse sostanziale e primo, non potrebbe il legno avere un'essenza determinata o alcun proprio atto entitativo, e dir che l'ha verrebbe a distrugger l'ipotesi,

facendo appunto del legno quella determinata e intera sostanza che veramente è, benchè in potenza agli atti accidentali; in simil guisa convien ragionare intorno alla materia prima, e negarle ogni propria attualità, sì di essenza che importerebbe alcunchè di formale, sì di esistenza che presuppone qualche forma.

V.

E in non molto diversa maniera è necessario concepire l'entità e l'ordine all'essere del medesimo principio formale. Anche qui è profonda la differenza dei concetti tra la Scuola inaugurata dallo Scoto e quella che si attiene all'Aquinate. Con ciò stesso che la forma è affermata qual verace realtà, vuole quella prima Scuola considerarla in sè, come un ente che ha la propria esistenza, destinato sì a congiungersi con la materia, ma in sè costituito e per sè intelligibile. Par che la cosa semplicemente proposta in tal modo sia facile; a pensarci, non sono poche nè lievi le sorgenti difficoltà. Se cotesta forma è semplice e ha la propria esistenza, come non è per se stessa prodotta, quando incomincia ad essere? E' prodotto infatti quello che poi è; ora la forma è. Ma se è prodotta ed è semplice, dunque è prodotta secondo tutto la sua entità. Or questo è dire che è creata. Quindi il tormentoso problema dell'antica filosofia, se in ogni naturale trasformazione intervenga la virtù creatrice. E per non risponder che sì, molti vennero a negare ogni vera produzione di nuova entità, e a negare che alcuna cosa sia in potenza; molti si persuasero che tutte le forme possibili già sono contenute in atto, benchè latenti nella materia. Gli Scolastici si accordarono a negar la creazione; ma il darne ragione non riesce sì di leggeri. Certo non basta a quetar la mente il dire che la forma è prodotta come sostanza imperfetta; e che è ordinata ad esistere con l'altra parte, cioè con la materia; o che è prodotta nella

stessa materia. Resta l'opposto argomento, che per sè si produce ciò che per sè esiste; e per sè esiste ciò che ha l'atto proprio di esistenza. Poi quelle fughe hanno intera applicazione anche nell'anima umana, che tutti ammettono per sè creata. Di più, alla produzione risponde la corruzione: se la forma per sè esiste, perchè vien meno allo scomporsi del corpo? Più ancora, come può intendersi l'unità sostanziale del composto, se già sono due parti, aventi la propria attualità e la propria esistenza? E come può intendersi la comunicazione della forma alla materia, se ciascuna è per se stessa e ritiene la propria naturale? Per aver l'ente uno, è necessario che uno sia l'essere in che le parti convengono; e non convengono, se non forse in un essere secondo e accidentale, le entità che già godono ciascuna dell'essere proprio. Che sarà l'unione se non un vicendevole influsso? Ma questo e suppone gli enti e le virtù distinte, e appartiene alla causalità efficiente, non alla formale o alla materiale.

Nulla di tutto questo rimane oscuro o dubbioso nella scuola di san Tommaso. Il quale, ripetendo dalle cento volte in su che tutte le forme sostanziali e accidentali, tutte, eccettuata sola l'anima umana, non sono esse esistenti, ma solo come tali per le quali è il composto, o il soggetto informato (*forma non ipsa est, sed ut qua compositum est*), non intende già di accertar soltanto una logica considerazione o di assegnare una locuzione più esatta, secondo l'uso di attribuire ogni predicato al perfetto e sussistente individuo; ma di affermare una reale importantissima verità, che risponde a tutte le questioni e scioglie tutte le difficoltà dianzi proposte. E' dunque realissima verità, e non soltanto logica convenienza, che qualsiasi forma ricevuta in un soggetto, in tanto esiste in quanto per essa è così posto in atto il suo soggetto, e per la medesima a questo congiunta come suo atto, è costituito il composto, che solo ha ragione per sè di vero ente, e solo è per sè

intelligibile. Per ordine al medesimo, che di fatto ci si presenta esistente in natura, sono reali e son conoscibili i suoi principii costitutivi, o come potenza o come atto. I quali per conseguenza sono intesi assai, mentre son determinati e noti sotto l'accennata ragione, di tali entità onde risulta il tutto, posto veramente in natura: l'uno come principio potenziale, l'altro come attuale. E chi volesse rappresentarseli assolutamente, altrimenti che per ordine al composto, s'ingannerebbe.

Quindi viene la risposta a chi domanda come sia prodotta la forma che pure è nuova in ogni mutazione di materia. Conviene negare il supposto, che sia prodotta, come un'entità consistente in se stessa. Si dee produrre quello che deve esistere; ora esiste il composto. E questo in natura è prodotto, non perchè sieno, con qualche anteriorità di ragione, prima prodotti i suoi principii; ma immediatamente è condotto ad attuarsi, per virtù dell'agente che muove il soggetto precedente, secondo una nuova maniera che corrisponde alle virtù dell'agente e alla disposizione del soggetto. Il nuovo composto è termine dell'azione e del moto. Non dobbiamo ammettere che la forma in sè sia prodotta; chè allora, come semplice e non avente in sè materia onde sia fatta, sarebbe inevitabilmente creata. Nè altro significa l'eduzione delle forme dalla potenza della materia o del soggetto, se non che si fa in atto quello che esser poteva; o il passivo, per la virtù e pel modo indotto dall'attivo, acquista la perfezione di cui era capace. Così in me, quando penso, si fa l'anima pensante; non che prima, sotto alcuna considerazione, sia prodotto il pensiero, e poi l'entità del medesimo si aggiunga alla facoltà o all'anima intellettiva. Nè similmente il calore è per sè prodotto e poscia immesso al ferro. Ma l'anima si fa pensante, benchè per un atto da lei distinto, e il ferro è fatto caldo; e l'essere è del soggetto informato dal suo nuovo atto, è del composto che risulta dal soggetto e dall'atto.

Con questa dottrina risponde l'Angelico alla questione *Utrum Deus operetur in natura creando* [1], equivalente, com'egli dice, all'altra: *Utrum creatio operi naturae admisceatur*. E viceversa, da ciò solo che l'anima umana ha il proprio essere, deduce ch'essa è creata [2]; benchè certamente valga pure per essa l'inutile eccezione che è fatta nella materia, e, secondo l'Angelico, tanto intimamente che per il proprio ordine al corpo essa è moltiplicata e individuata. Nè fa bisogno dichiarare come alla produzione risponda la corruzione. E' ben necessario ammettere che le qualità e le forme sostanziali corporee cessan di esistere alla corruzione del composto; ma la cosa è chiarissima presso Aristotele e s. Tommaso, pei quali non altrimenti è la forma che perchè esiste il composto attuato così; non è chiaro per gli altri, i quali, riguardando da sè ogni reale entità, in ciascuna trovano la propria ragione di esistere.

Insomma nella scuola di Duns Scoto alla materia prima nulla manca per essere un corpo, checchè altri escogiti a farlo imperfetto; nulla manca alla forma per essere uno spirito, benchè altri cerchi ragione di farla dipendente dalla materia: ma come può dirsi tale, se antecedentemente all'unione con essa ha il proprio atto pel quale è? Per tal via sono al tutto falsati i concetti dei due principi sostanziali, ed è resa impossibile la loro vera unione. Perchè di due enti in atto, non se ne fa uno: rimarranno due nella loro prima costituzione, checchè si trovi poi di ordine mutuo e di vicendevole compimento. Così sono unite anche le parti dell'edificio; ma perchè l'ordine posto dall'arte umana presuppone le parti già costituite nel primo essere, la forma dell'edificio è molto accidentale, nè altro induce che un ordine di posizione. S'immagini più profonda la variazione portata in ciascun principio corporeo dall'unirsi

[1] *De Pot.*, q. III, art. VIII.
[2] I p., q. XC, art. II; II C. G., c. 87 e altrove.

con l'altro; ma se ciascuno ha già il primo atto, ciò che sopravviene evidentemente è secondo.

VI.

Anche qui l'inganno di molti proviene dal non correggere la natia tendenza a concepire ogni realtà che si nomini, come se fosse in se stessa alcunchè di sussistente, e certo avesse intera la ragion di ente, il cui atto è l'esistere, appunto perchè l'ente è il primo oggetto conosciuto. Ma di fatto, se v'è sostanza composta nella sua prima costituzione, se ogni ente come tale non è semplice, è necessario ammettere e intendere i principi costitutivi della sostanza e dell'ente; e cotesti principi non devono avere in se medesimi la costituzione di ciò che è per sè, e per conseguenza non sono altrimenti conoscibili, che per ordine e per analogia al composto. Perciò diciamo pure non essere in verità più difficile a intendere la composizione di essenza e di essere, che l'altra di materia e di forma; anzi aggiungiamo che senza quella, nè questa è possibile. In ambedue i casi è la stessa difficoltà: quella d'intendere una realtà non da sè e per sè costituita nella ragione di ente. Come l'essenza è intrinsecamente posta in atto per l'esistenza distinta, così la materia prima, che sant'Agostino voleva chiamare *est non est* e *propre nihil,* che san Tommaso dice potersi dire *non ens* [1], privo da sè d'ogni attualità d'essenza e di esistenza, ha tutta la ragione di essere veramente nella forma che la determina, e nell'essere conseguente. E la forma a sua volta è pur difettiva in ragion di ente; come il mio pensiero separato dall'anima, o l'incandescenza separata dal ferro. Benchè sia in qualche modo per sè intelligibile in quanto è formale determinazione, non può tuttavia prendersi come ente per sè, o per sè dicente un

[1] In quanto l'*ens* inchiude l'atto, che la materia sola non è e non ha. *De Natura Angelorum,* c. VIII.

bastevole rapporto all'esistenza; esiste e s'intende esistere come parte del composto e per analogia al medesimo: pensa l'anima mia, è incandescente il ferro.

Senza la distinzione fra l'essenza e l'essere, nè pure son possibili, nell'ordine sostanziale almeno, materia e forma. Infatti, se ogni entità reale, per ciò stesso che importa realtà, inchiude l'esistenza, è impossibile ammettere la materia prima, entità reale e potenza pura nel modo che abbiamo detto; è impossibile che la ragion di ente in atto per sè le competa; è impossibile concepirla in potenza al primo essere qual è il sostanziale; è impossibile finalmente che convenga con altra entità reale a partecipare lo stesso atto di esistenza. I quali argomenti, eccettuata la sola attualità in ragion di essenza e non di esistenza, valgono ugualmente per la forma [1]. Abbiamo dunque necessariamente vere e reali entità, che non inchiudono l'atto, pel quale formalmente esistono. Dunque l'esistenza è veramente distinta dall'essenza; e se questo si nega, parlando di materia e forma, torniamo a false imagini che distruggono la ragione.

Anzi potremmo spingere l'argomento, e dimostrare che qualsiasi composizione, salvo per avventura quella d'un semplice cumulo di cose, se l'essere non è distinto dal suo soggetto, diventa impossibile. Infatti anche il composto, sia pure accidentale, come il caldo, il dotto, il giusto, dee come tale avere unità: *omne ens est unum.* L'unità vien dall'atto. Uno dunque dice porsi l'atto dell'ente, che è l'essere. Or se l'essere non è altro che la materiale realtà delle parti, come queste sono distinte, così quello è molteplice, e l'unità del composto e qualsiasi vera composizione sono impossibili.

[1] In qual maniera, che ritorna a conferma di tutta la dottrina, debba eccettuarsi l'anima umana, diremo poi, trattando a parte dell'uomo.

VII.

Finalmente, nella dottrina dell'Angelico, non così nell'altra, è manifesta l'unione dei principi in ragione di potenza e d'atto, ossia di materia e di forma. Poichè, se ciascuna parte ha la propria attualità di ente, resterà che si possa ammettere qualche influsso effettivo dell'una sull'altra; non sarà possibile intendere che la parte formale costituisca il soggetto per intima comunicazione di se stessa, ch'è atto, alla materia; nè che la parte materiale sia per la forma, come per proprio atto, costituita nella ragione di sostanza. Nè alcuno dica: *di tal sostanza*: chè l'atto sostanziale è il primo e altro non suppone; e la nozione generica e la specifica non importano reale distinzione, ma logica soltanto. Che però l'unione sarebbe affatto estrinseca e accidentale, e per relazione di azione e di passione, non mai intrinseca e sostanziale, nè antecedente ogni azione e passione alle quali la costituzione entitativa è presupposta. Ma come il mio pensiero è un'entità reale per cui è pensante l'anima mia, nè altro esiste che il complesso di anima e di pensiero, non da sè ciascuna parte, così son congiunte materia e forma. Le quali si uniscono in una essenza o in una natura, determinata per l'atto formale, mutabile a cagione della potenzialità che resta pel principio materiale, e per essere il composto sommesso ai contrari agenti dalla natura universale. Cotesta essenza perfettamente una, poichè risultante da principi che ancora non sono enti per sè, ma hanno la loro realtà nel riceversi e nell'attuarsi tra loro, e nel costituire così il soggetto capace di esistere, hanno alfine perfetta l'unione e l'unità nell'esistere realmente per un atto comune, che è proprio del composto e che è partecipato da ciascun principio in proporzione del suo concorrere alla costituzione del tutto, che solo è veramente.

Tutte le quali cose sono da ammettere necessariamen-

te, chi non voglia contraddire all'ottava delle tesi proposte, espressa con le seguenti parole: *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento, nisi reductive, ut principium substantiale.* Manifestamente son distribuite nei predicamenti le nature perfette, o le cose dalle quali sono predicate le ragioni astratte e universali. Solo come costitutivi dell'intera natura vi si riducono i principi, dei quali assurdamente gli astratti del composto potrebbersi enunciare.

Chi contro questo rilutta, sforza l'ingegno per ritrovar parole che fuggano dalle istanti conseguenze e dissimulino la difficoltà, ma non riesce. Non riesce bene a stabilire unità di composizione, e molto meno di composizione sostanziale. Non riesce bene, per la natura dei corpi, a liberare il suo sistema dall'ammettere, per la materia prima, alcunchè di oscuro e di deforme, ch'era la pena di Agostino, ossia, potremmo dire, una melma nereggiante; e per la forma, uno spiritello, che non si sa come sia prodotto, e, senza vera congiunzione nell'essere, lavora quella melma. Or noi crediamo che per essersi così la dottrina peripatetica, dopo lo Scoto, voluta adattare alla fantasia, abbia perduto pregio e vigore, e sia stata validamente impugnata, nè siasi potuta difendere. Manteniamola alta e pura, qual'era nelle menti di Aristotele, di sant'Agostino e di san Tommaso; e potrà sembrare difficile, come remota dall'immaginazione, ma sarà per l'intelletto forte e inespugnabile.

CAPO VI.

QUANTITÀ DIMENSIVA

Th. X. *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.*

Th. XI. *Quantitate signata materia principium est individuationis, idest, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

Th. XII. *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

SOMMARIO: Quantità, primo accidente corporeo. — Il buon filosofo la distingue certo dalla sostanza, e le assegna per effetto formale far che la sostanza abbia in atto le parti, nè sia indivisibile. — Come, antecedentemente alla quantità, la sostanza prescinda dallo spazio. — Dottrina importante in ordine alla Eucaristia. — Quantità, misura della sostanza e principio d'individuazione.

I.

Dopo aver determinate le ragioni universali riguardanti l'essenziale costituzione delle sostanze, onde consta tutto il creato, e principalmente la semplicità ovvero la composizione di potenza e d'atto, molto importa di assegnar la propria ragione alla prima proprietà manifesta ai sensi, per la quale la natura corporea si differenzia dalla spirituale. Essa è la quantità, che diciamo dimensiva, quasi a distinguerla da altre d'altra maniera; non solo perchè, secondo la nota di sant'Agostino, *non quidquid magnum dicitur, mole magnum est;* ma anche perchè si estende pure a sua guisa il movimento con le parti che si succedono, e quindi il tempo che misura la successione. Noi dob-

biam ragionare della quantità prima e fondamentale, per la quale conosciamo la mole d'un corpo e le sue parti diverse poste le une fuori dell'altre, e lo spazio che lo stesso corpo, o costituisce, ovvero occupa almeno, e le tre dimensioni in lungo, largo e profondo.

Che la sostanza corporea si estenda così, al senso è manifesto: anzi l'aver mole o dimensioni è appreso come cosa tanto prima e intima al corpo, che è difficile concepire la quantità per un atto distinto dalla medesima sostanza corporea, e tolta quella per ciò stesso par distrutta anche questa; sì che appena distinguasi nel pensiero il predicato dal soggetto, quando il corpo è definito *sostanza estesa;* la quale sembra a molti ottima definizione. E' dunque principal questione nella presente materia il sapere se la quantità si avveri immediatamente per la stessa sostanza che ha da sè questo modo di estendersi in parti, ovvero se l'abbia per un atto secondo, risultante qual necessaria proprietà dalla stessa sostanza. Perchè tra le forme accidentali è importante la distinzione, secondo la quale le une naturalmente emanano dal soggetto, che non può essere senza quelle, come non è lo spirito senza la facoltà intellettiva, le altre risultano nel soggetto per l'azione di esterne cagioni, come il ferro arriva ad essere magnetizzato. Per queste ultime è manifesta la lor distinzione dalla sostanza; non così per le prime, di leggeri apprese quasi intrinseche determinazioni della stessa natura. Così il Des Cartes pensò ed insegnò, e pur troppo molti trasse nel suo pensiero, che tutto l'universo fosse o semplice intelletto o estensione; nè altra entità reale, nè distinti principii di essenza alcuna potessero altrimenti concepirsi.

A che si oppone tutta la dottrina scolastica, anzi l'opinione di tutto il genere umano, non sedotto ancora da falsa filosofia. Ma riguardo all'entità formalmente estensiva della sostanza, l'illusione fu accettata da molti. Fra i cattolici, l'errore che fa dal corpo indistinta la quantità è impe-

dito dal mistero eucaristico; ove la fede ne fa certissimi che non rimane la sostanza del pane o del vino, eppure i sensi apprendono permanenti le specie delle prime sostanze, e particolarmente le dimensioni. Lasciamo di ricordar le fughe invano tentate, per salvare le idee cartesiane contro cotesta dottrina cattolica; è comune tra i teologi la sentenza che dice necessaria la distinzione e afferma per sè reale l'entità dimensiva, onde formalmente aveva la sostanza del pane o del vino di estendersi nelle sue parti.

Per comune consenso, il fatto è questo, che la quantità si distingue dalla sostanza. Perciò quella definizione che dice il corpo sostanza estesa, bene lo discerne dall'ordine spirituale, ove non sono dimensioni, ma non è data per principii essenziali, ed è veramente una descrizione presa della prima e più nota proprietà. La definizione essenziale dovrebbe prendersi piuttosto, attendendo alla semplicità o alla composizione intrinseca del soggetto. E' spirito un semplice sussistente; è corpo una sostanza in sè composta di potenza e d'atto, che sono poi materia e forma.

Ma pur convenendo nel distinguere dalla sostanza la quantità, i dottori d'altra scuola dalla tomistica da questa dissentono in due punti. Prima nell'opinare che, senza l'argomento teologico preso dall'Eucaristia, non sarebbe certa la distinzione affermata; poi nel tenere che la sostanza riceva sì dalla quantità l'estendersi nello spazio sensibilmente, e aver, per esempio, a destra una metà, a sinistra l'altra metà; ma non riceva l'intrinseca distinzione e divisibilità delle parti integranti.

II.

Nella scuola di s. Tommaso, senza ammetter dubbi, è chiara al filosofo la distinzione, ed è certo che effetto formale della quantità si è costituire in potenza distinte e far divisibili le parti d'uno stesso corpo.

E' chiara al filosofo la distinzione, perchè la ragion formale che costituisce l'essenza in ordine al primo sussistere, è tutt'altra dall'estendersi in parti e dall'occupare uno spazio. Non è qui difetto di virtù intellettiva, onde veniamo noi a concepire inadeguatamente sotto diverse forme una stessa entità; è obiettiva diversità, per la quale il sussistere secondo una data essenza è altro dall'estendersi: nè questo determina quella prima ragione (come invece la corporeità determina la ragion di sostanza), nè sono due ragioni riducibili ad una più alta che le comprenda. Dunque l'atto di essere, pel quale un corpo è sostanzialmente, è altro da quello, pel quale è dimensivo o quanto; ossia, come son disparate le ragioni di sussistenza e di estensione, così sono distinte le realtà di sostanza e di quantità.

Vi sono pure altri argomenti che provano esser altro la quantità dalla sostanza; quello particolarmente che si prende dal mutar veramente l'estensione d'uno stesso soggetto. Così il medesimo vivente acquista la mole che da principio non aveva, così pure con la variazione della densità (via la grossa imaginazione che soltanto varii per le intercapedini atomiche, quasichè soggetto di cotesta attualità fosse il vuoto o il nulla, non la materia vera) abbiamo una reale e grande mutazione nell'estensione della sostanza, come quando una goccia d'acqua diventa vapore. Dunque l'atto mutabile, pel quale un medesimo soggetto si estende, non è lo stesso soggetto che rimane immutato.

Bene dunque il Filosofo nella divisione dell'ente pose la quantità come il primo reale predicamento dopo la sostanza, e affermò che altro è l'esser corpo, altro l'essere quanto. I più deboli intelletti confusero con l'identità la naturale indissociabilità dell'uno dall'altro, e peggio confusero la nozione intellettuale della sostanza corporea con la volgare immagine che tutti ne hanno, secondo la rappresentazione sensibile. Aristotele non dubitò; anzi dall'es-

sere l'estensione percepita dal senso, dedusse il dover essa distinguersi dalla sostanza, cui solo attinge l'intelletto: e quello che seduce la volgare immaginazione, fu argomento allo Stagirita per allontanare l'inganno. E qui giovi notare quanto bene la greca filosofia, seguendo, non pervertendo il sano giudicio della ragione, abbia stabilito la verità, che la dottrina cattolica confermò; di che merita somma lode e c'invita ad accettarla, preferendola ad ogni altra. E detesteremo l'errore di chi sognò che i nostri dogmi son quali ora tra noi sogliono proporsi, perchè ispirati alla filosofia di Grecia; che altri sarebbero, se i Padri fossero stati educati con i sistemi indiani; che altrimenti dovrebbero ora concepirsi secondo la filosofia kantiana. Tutto cotesto è bestemmia, negando che la dottrina cattolica venga da Dio; e al tutto è certissimo che poterono i maestri della Chiesa valersi dei concetti greci, perchè questi eran veri; non può valersi del panteismo indiano, nè dell'idealismo germanico, perchè questi son falsi.

L'altra asserzione di s. Tommaso, non comune a tutti gli Scolastici, riguarda l'effetto formale della quantità. Alla quale gli altri attribuiscono di ordinar le parti della sostanza, prima in ordine a sè, di guisa che non qualunque parte sia congiunta immediatamente a qualunque altra, ma per le intermedie, come il capo al petto mediante il collo; poi in ordine allo spazio, sì che il corpo si coestenda alle parti dello spazio occupato. Non attribuiscono alla quantità l'essere in atto nella sostanza parti d'una stessa ragione, e perciò non costitutive dell'essenza, nè diverse come la materia e la forma, ma già costituite nella stessa natura, e divisibili le une dalle altre, sì che separate possano sussistere. Eppure questo è il proprio effetto formale della quantità, sì come il quanto fu detto: *quod est divisibile in partes eiusdem rationis.* Di che la sostanza non dice nulla per sè e però non l'ha da sè formalmente, benchè lo esiga radicalmente, a cagione della materia. Ond'è che

scrisse l'Angelico: *Subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis* (Quodl. IX art. IV). E affinchè non sia lecito torcere le parole con fallace interpretazione, solo intendendo che è indivisibile una sostanza alla quale, come allo spirito, non competa esser quanta, ecco la asserzione più esplicita nella Somma: *Materiam dividi in partes non convenit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis* (I p. q. L, art. II). Ora sarebbe per sè divisibile se la sostanza avesse per se sola distinte le parti entitative; e allora resterebbe alla quantità, non di estenderle o di costituir la sostanza in atto di averle distinte o divisibili, sì di farle in alcuna guisa sensibili nella lor mole e nello spazio occupato [1].

Questa dottrina è enunciata nella tesi decima che suona così: *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.* Sono qui affermate, prima la distinzione della quantità dalla sostanza, perciò appunto che il sussistere non dice estensione, e però non è lo stesso al corpo essere sostanza ed essere quanto; poi la radicale contenenza dell'estensione nella natura corporea, la qual natura certo esige e ha per sua prima proprietà, emanante dai principi essenziali, l'attuale estensione; in terzo luogo, l'indivisibilità, nella quale per sè la sostanza rimane, se si considera antecedentemente alla sua naturale proprietà dell'estensione in parti, e nella quale resterebbe, se per miracolo fosse da Dio conservata senza

[1] Sulla accennata dottrina si possono fare sottigliezze non poche. Ci asteniamo dal riferirle, non volendo qui polemicamente difendere, ma solo storicamente esporre il pensiero di s. Tommaso, con qualche nota che lo faccia sentir vero.

la quantità. Onde segue che è un vero e reale accidente, anzi il primo e presupposto a tutti gli altri accidenti dei corpi; ancorchè sì connesso con la ragion di corpo, che il medesimo corpo al tutto non si può immaginare, e appena si può intendere, non esteso.

III.

Ma riguardo alla indivisibilità, è da notare in quella tesi un inciso importante, che vogliam dichiarare; ove si dice che, prescindendo dalla quantità, la sostanza rimane indivisibile, ma non al modo di un punto, sì come cosa che sta fuori dell'ordine o del genere quantitativo. E' indivisibile uno spirito: è ancora indivisibile un punto matematico, quel punto ch'è il termine d'una linea, che termina una superficie, che termina uno spazio o un corpo. E' forse nello spirito e nel punto lo stesso modo di indivisibilità?

Fuori della scuola di s. Tommaso, si risponderà, assegnando la differenza con questa ragione, che il punto non può estendersi in alcuna guisa ad occupare uno spazio, lo spirito invece sì, può estendersi, benchè dai corpi in tanto diverso, che il corpo proporziona le parti alle parti dello spazio, ed è p. es.., metà in una parte, metà nell'altra; lo spirito è tutto in tutto lo spazio e tutto in ciascuna parte dello spazio medesimo. Necessariamente per essi, se uno spirito esiste, occupa un certo spazio, o forse si riduce ad un punto, come un angelo che si raccolga sulla acuta cima d'un ago; ma è qui o è là, è in qualche posto; come fuor di dubbio il punto che termina una data linea è inesteso, ma occupa una determinata posizione, che, a mo' d'esempio, è il centro d'una circonferenza e non istà sulla periferia [1].

[1] Non ci mancherebbero molti tratti di vari autori, da portar qui a conferma di quel che diciamo. Facilmente si trovano, o nelle trattazioni filo-

S. Tommaso risponde altrimenti. Con più profonda ragione egli assegna la differenza, che riassume nel dire che il punto è inesteso privativamente, lo spirito negativamente. Il primo ha posizione certa, e misurata distanza da qualunque altro punto assegnato; ma come termine è privo di estensione. Il secondo nè ha posizione, nè per sè esige di esser presente ad alcuno spazio, nè dice rapporto alcuno all'ordine quantitativo; nega dunque l'estensione, come tale che è in tutto fuori da quel genere, nella stessa guisa che non ha colore nè altra qualità corporea. A questo ripugna certo la fantasia, che non può rappresentarsi un oggetto qualsiasi non posto in qualche luogo; non ripugna l'intelletto che dice: Il concetto di luogo, di spazio, di posizione, consegue certo la ragione di estensione dimensiva, senza la quale e posizione e spazio e luogo non hanno senso alcuno: consegue adunque e in niuna guisa precede il genere di *quantità*. Ora la natura spirituale per sè sta tutta fuori di quel genere, e nulla dice di estensione e dimensione. Dunque non ha necessariamente da sè, o da sè non può avere, relazione alcuna allo spazio nè ad un posto determinato. Così è vero in pieno senso che *incorporalia non sunt in loco,* non soltanto secondo il volgare intendimento, che non hanno parti rispondenti e commisurate alle parti del luogo, ma eziandio, e meglio, perchè di lor ragione non hanno determinazione a luogo alcuno, nè relazione di presenza ad alcuna parte dello spazio nell'universo.

Come dunque lo spirito è fuori del genere quantitativo, così per sè non esige alcuna determinazione al luogo, che segue la quantità. *Nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus*[1]. Al corpo sì la locale determinazione è dovuta, ma non formalmente per la sostanza, sì per la quantità che come pri-

sofiche, ove si disputa della presenza nello spazio, o nelle teologiche, dov'è questione del modo con che il Corpo di N. S. è presente nell'Eucaristia.

[1] In I Sent. Dist. VIII q. V, art. III.

ma sua proprietà ne emana: che però se miracolosamente una sostanza corporea fosse da Dio conservata senza quantità, nè avrebbe in atto parti integranti, nè si estenderebbe, nè sarebbe piuttosto là che qua. Certo è una dottrina inaccessibile alla immaginazione e perciò durissima al volgar modo di concepire: ma non da questo si deve prendere la norma del vero, anzi conviene spesso rinunciarvi per non esser sedotti: *Relicta imaginatione, indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei, vel angeli, vel animae, vel etiam materiae* (se si consideri senza la formale estensione), *sicut indivisibilitas puncti* (il quale ha posizione), *non cogitetur; quia, ut dicit Boetius* (*de Trinitate*), *oportet intellectualia non deduci ad imaginationem* (I Sent. Dist. XXXVII q. II art. I ad 3).

La sostanza semplice per sè stessa prescinde dallo spazio: *nulli substantiae simplici per se locus debetur.* Ma se per qualunque cagione la medesima sostanza sia congiunta a ciò che per sè si estende, anch'essa sarà presente al luogo dell'esteso: sarà presente per la sua congiunzione al corpo locato. Non sarà in quel luogo per ragion di se stessa, o per una diretta relazione ch'essa abbia allo spazio, e a questa parte del medesimo spazio; tanto meno sarà ad esso commensurata, sì che risponda alle parti diverse dell'estensione o di ciò che vi si estenda. Ma semplicemente sarà da considerare che maniera di relazione essa abbia con il soggetto esteso e qui posto: secondariamente e indirettamente, a cagione di cotal soggetto, quella è presente al luogo occupato da questo.

Così l'anima è la dove è il corpo: ma non perchè prima e per sè essa qui sia venuta e conseguentemente informi il corpo; sì da prima e per se stessa informa il corpo, e in conseguenza a cotale informazione, e solo perchè congiunta al corpo di cui è atto, può dirsi presente a questa parte dello spazio ov'è il suo corpo. E similmente l'angelo è per sè libero da ogni ordine allo spazio, come libero da ogni

maniera di quantità. Ma se sopra un corpo esercita la sua virtù, attinge senza dubbio con la virtù medesima, e con la sostanza in cui la virtù risiede, il termine della sua azione: per la congiunzione a questo termine, è presente al luogo ov'esso è. Ancora, in modi meravigliosi il fuoco è strumento della divina onnipotenza a vendicar le offese commesse dagli angeli e dagli uomini prevaricatori. Da quell'azione strumentale, ma vera ed entitativa, patisce lo spirito che ha peccato; è dunque passivo di quel fuoco e ad esso è congiunto, è presente.

IV.

Sopra tutto, il soggetto delle dimensioni del pane e del vino, formalmente designato dal pronome *hoc,* è mutato secondo tutta la sua entità sostanziale nel Corpo o nel Sangue di nostro Signore, e conseguentemente a cotesta conversione le dimensioni acquistano una vera relazione di contenente al termine in che il naturale loro soggetto fu convertito. Così il Corpo santissimo è contenuto da quelle specie, e ad esse è realmente congiunto benchè la congiunzione sia d'un modo nuovo e singolare, che l'intelletto afferma e crede, senza che nulla ci possa la fantasia. Ne segue che la presenza del Signore direttamente e per sè riguarda le dimensioni del pane che più non è, non prima riguarda la parte dello spazio occupato dalle medesime dimensioni. E tutti ugualmente confessano che non per se stessa la quantità del Corpo di Cristo qui s'unisce alla quantità del pane; bensì, come termine proprio e formale della conversione è la sostanza, così la stessa sostanza precedente la quantità e per sè indivisibile, è per sè fatta presente; viene poi l'entità quantitativa per concomitanza, ma non come ragione della presenza del Corpo SS.mo sotto le specie eucaristiche. Tutti in dir questo convengono; non tutti peraltro ne sentono e ne traggono le conse-

guenze che nella dottrina dell'Angelico son manifeste, toccanti la ragion formale della presenza del Signore, e il modo della stessa presenza, e le relazioni tra gli accidenti che restano e la nuova sostanza che contengono, e il moto da attribuire indirettamente al Corpo di Cristo quando sono mosse le specie, e la cessazione della presenza al corrompersi delle specie medesime. Non crediamo d'ingannarci pensando che principalmente siasi avuto di mira il mistero eucaristico, nel porre tra le tesi approvate la decima, già riportata sopra e forse più minuta delle altre, con il cenno alla indivisibilità della sostanza.

E parimente crediamo che per riguardo all'Eucaristia siasi aggiunta l'altra tesi che è la duodecima : *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.* Qui si nega l'assoluta possibilità della presenza strettamente locale d'un corpo stesso in luoghi diversi. Non è dubbio che cotal negazione è formale ed esplicita presso s. Tommaso, ove ne istituisce particolare questione. E la ragione per lui è chiara, poichè non la sostanza da se stessa è presente al luogo, ma vi è costituita dalla quantità. Ora la quantità formalmente è quella che è, perchè occupa lo spazio, che non è altro dalla medesima quantità ; e però tanto ripugna che occupi due spazi uguali a sè, quanto ripugna che uno sia due. O in altro modo, una linea, formalmente come linea, è questa e non altra, perchè qui è posta ; se anche là è posta, già non è una, ma due. E' assurdo togliere a qualsiasi ente l'unità, e dividerlo da sè. O ancora, sta la dimensione allo spazio, come il moto al tempo. E' impossibile che in due tempi sia lo stesso moto, appunto perchè dal moto intrinsecamente dipende il tempo. Altrettanto ripugna la bilocazione quantitativa.

Ora la sostanza è localmente per la quantità. Dunque assolutamente ripugna la ripetizione locale. E poichè non può veramente intendersi alcuna reale presenza in un luo-

go, se non per congiunzione con quello che per se stesso è locato, ossia per mediata o immediata relazione a dimensioni quantitative, con ragione si nega nella tesi undecima che eziandio per miracolo, *de quacumque potentia*, assolutamente una sostanza possa per sè in qualunque guisa esser presente a luoghi diversi. Ma può esservi cagion vera di riferirla a termini diversamente posti, come il Corpo del Signore per la conversione del pane o del vino, dovunque si faccia; e allora sarà moltiplicata la relazione al luogo e la presenza d'una sostanza medesima, ma non sarà presenza locale, e non sarà per ragione della sostanza presa da sè.

Eppure molti dopo lo Scoto, pensando che la sostanza per se stessa sia presente allo spazio, e dalla quantità soltanto riceva la commensurazione delle parti, vennero spontaneamente nel giudizio, che il Corpo del Signore, non formalmente come termine della transustanziazione, sibbene per un effetto direttamente in esso prodotto dalla divina potenza, sia costituito nel luogo ov'era il pane, e per sè sia moltiplicato, e per sè dica ordine a ciascun luogo ove si è fatta la consecrazione, e per sè debba muoversi al moto delle specie eucaristiche, non per entitativa connessione, ma per la legge che si è fatta di essere presente dove quelle sono portate. Accenniamo a cotali questioni senza svolgerle, e ci sembra che il cenno dato sia sufficiente a far sentire l'importanza del modo di concepire l'effetto della quantità, o l'estensione delle parti o la presenza al luogo, in ordine all'Eucaristia, e la differenza profonda che passa tra la dottrina dell'Angelico e quella che dopo lo Scoto presso molti è prevaluta. Chè per s. Tommaso non solo la presenza circoscrittiva, sì qualunque altra è impossibile, se non vi è positiva ragione di riferir la sostanza allo spazio; e questa ragione non può riguardare immediatamente lo spazio, se non è causa formale della presenza l'estensione dimensiva. In ogni altro caso è ragione qualche attività o

passività, o influsso o dipendenza, o infine qualche relazione del soggetto presente con l'altro che per se stesso è quanto e costituito nello spazio. Allora da cotesta relazione convien dedurre e la possibile moltiplicità e la propria maniera della presenza.

V.

Non sono due effetti distinti, ma ben due maniere diverse di considerare la stessa quantità, l'estendere attualmente le parti sì che la sostanza secondo esse sia divisibile e l'occupare un certo spazio. Il primo mostra più intimamente come la quantità tocchi la sostanza, e la misuri, e la faccia moltiplicabile. Per essa differisce la massa dell'oceano da una goccia d'acqua; per essa possiam designare le parti capaci di sussistere separatamente, secondo la stessa natura. Ond'è che la quantità fu detta principio d'individuazione. Contro di che tutta insorge la scuola dello Scoto, dicendo che ogni cosa è singolare o individua per la sua stessa entità, e che la sostanza non può dipendere da un accidente, e quella a questo è presupposta: l'individuazione sostanziale non può dunque dipendere dalla quantità.

Nè noi negheremo che qui c'è del vero; diciamo che questo vero non si oppone alla dottrina di s. Tommaso. Concediamo anzi tutto che ogni cosa è una per ciò stesso che costituisce la sua entità, e la sostanza pei principi sostanziali. Ma certamente Socrate non è Socrate per ciò soltanto che lo fa uomo; altrimenti ogni uomo sarebbe lui. Dobbiamo dunque trovare qualche ulteriore determinazione nella medesima sostanza. Distinguendo da essa la sua quantità, con ciò stesso abbiam dovuto intendere che antecedentemente, non per tempo sì per natura, all'estendersi in parti o all'esser quanto, il corpo è costituito nel suo esser primo. Concediamo adunque che l'intima unità non è data al soggetto dalla quantità, che come accidente vien poi.

E ben disse l'Angelico perpetuamente che la distinzione numerica viene dalla materia segnata, non altrimenti segnata che per la quantità. Ecco, entriamo così in un principio sostanziale.

Ma s'attenda ancora. Male altri penserebbe che la materia prima sia per se stessa soggetto della quantità: dovrebbe essere sostanza già sussistente e capace d'un accidente: abbiam detto quanto ciò sia lontano dalla mente di s. Tommaso. Bensì è vero che qualunque sostanza materiale, per qualunque forma sostanziale sia determinata, necessariamente è corpo ed ha estensione e posizione e quantità. Possiamo riguardare l'università delle sostanze, onde consta il mondo sensibile, prescindendo dalle ulteriori determinazioni, e fermandoci a questo solo che tutte hanno la forma corporea, e questa forma basta per esigere e per importare come proprietà subito conseguente la divisibilità, chè subito in qualunque corpo possiamo designare parti diverse, ciascuna capace di essere un corpo da sè.

Questa possibilità non è peraltro formale e in atto, prima che sia emanata dalla sostanza la sua quantità. V'è nella sostanza la radicale necessità, v'è l'entitativa determinazione per la quale si avrà formalmente tanta mole, e non maggiore nè minore, altra in una goccia, altra in un lago, e cotesta mole sarà misurata pel volume e per la densità; ma tutto questo non ancora è vero in atto secondo per la sola realtà sostanziale. In essa è l'entità nata a stendersi in parti, non sono ancora le parti stesse, nè per conseguenza la divisibilità, nè la prossima o immediata moltiplicabilità in diversi individui.

Di più, dalla quantità dobbiamo ripetere la formale possibilità del discernimento delle parti, e delle conseguenti possibili sostanze diverse. Poichè in qual maniera potremo mai discernere due sostanze affatto simili e nella natura e, poniamo, nelle parvenze qualitative, se non per la diversa posizione? Due palle d'oro in tutto ugualissime si

potranno discernere per essere qui e lì, non altrimenti. Ora la posizione è formalissimo effetto della quantità, e ad essa per sè e prima appartiene. Ma quello che ad una forma prima e per sè e prima appartiene, ad ogni altro compete per ragion di quella. Dunque per la quantità, e non per altra ragione, compete ai corpi la posizione diversa. Per la medesima adunque son discernibili gli uni dagli altri; nè per altra via si possono discernere, posto che abbiano la stessa natura, e che a questa non si attenda, e sol si riguardi la natura di corpi.

Or questo appunto è quello che si ricerca ove trattasi d'individuazione: non si suppone diversità di forma, ma sola moltiplicazione numerica, e si vuol sapere come in una stessa natura sieno moltiplicabili molti individui, e come l'uno dall'altro si possa ancora discernere. A che per le cose dette dobbiamo rispondere: Essendo il quanto per sè e formalmente divisibile in parti della stessa ragione, alla natura corporea per la quantità compete cotesta divisibilità, e quindi la moltiplicabilità in individui della stessa natura. L'entità sostanziale viene certo dai principii sostanziali; ma il loro composto onde emana la quantità, per essa ha in atto le parti, e per essa ha la posizione secondo la quale l'una dall'altra parte si discerne. Come poi tutto questo consegue all'essere materiale, qualunque sia la specie corporea, bene si dice che ragione di moltiplicabilità e principio d'individuazione in una stessa natura è la materia segnata dalla quantità.

Molto facile del resto è dimostrare che tutto questo necessariamente è connesso con la dottrina fondamentale dell'atto e della potenza. L'atto che importa una ragione formale, mentre in questa rimane uno, non ha da sè onde moltiplicarsi; si moltiplica pel soggetto che sia diversamente capace di parteciparlo. Ma se si deve ottenere una moltiplicazione d'individui partecipanti la forma nello stesso modo, nè pure basta la ragion di soggetto. Ecco, la

sola attualità che, senza nè pure esigere diverso grado di partecipazione, può esser molteplice, e diviene diversa per se stessa, è la posizione quantitativa o la quantità avente per sè posizione, e costituente diversamente posto il proprio soggetto.

Tutto questo si avvera nella natura corporea per la materia, radice potenziale di quantità, in questo modo che ogni sostanza della quale la materia sia parte è pure estesa in parti, e queste si distinguono per la diversa posizione. Vi sarà dunque una prima moltiplicabilità dei corpi, in quanto la materia è capace di atti diversi più o meno perfetti, salendo dagli elementi e dai misti ai viventi e all'uomo, e, forse in altro ordine, a quegli agenti mondiali di magnetismo, di radio-attività, di attrazione universale e d'altre misteriose virtù, che dagli antichi attribuivano ai corpi celesti. Ma v'è un'altra moltiplicazione puramente numerica. Questa deve pur provenire dal principio potenziale e vien di fatto dalla materia. Non viene dalla materia considerata soltanto nella sua ragione di tal potenza sostanziale; viene dunque dalla medesima in quanto importa divisibilità in parti della stessa ragione. Or questo è formalmente vero per la quantità. Dunque la materia come radice potenziale dell'estensione è pur radice della moltiplicazione in individui della stessa specie; e, perchè la sostanza materiale è necessariamente corpo esteso con parti distinte per posizione, abbiamo formalmente e in atto le sostanze specificamente une, numericamente diverse [1].

Quello che ad una forma primamente e per sè compete

[1] Che questa sentenza del principio d'individuazione posto nella materia segnata per la quantità sia insegnata senza ombra di esitazione in tutte le opere di s. Tommaso, e svolta in qualche opuscolo separato a lui attribuito, benchè scritto per avventura da qualche suo discepolo, è verità teorica non possibile a rievocare in dubbio per chiunque abbia studiato il s. Dottore affine d'imparare la sua dottrina, ed è verità storica a tutti notissima, in maniera che per sei secoli niuno nè dei seguaci nè degli oppositori, osò porla in discussione.

non si avvera ove non è quella forma, e per essa conviene ad ogni soggetto a cui convenga. Se così non fosse, dovremmo dire che dunque quella proprietà deriva da una forma più alta, partecipata da quella che prima nominavamo; ovvero, se pure per altra forma si avvera, è da dire che ambedue dipendono da una terza superiore. Dunque non per se stessa, e certo non primamente, la forma considerata a sè rivendica quella proprietà o quell'effetto formale. Questa è dottrina antichissima, almeno quanto Platone, che sublimemente contemplava le partecipazioni delle Forme sussistenti e pure o delle Idee raccolte in un Primo. E' la dottrina riassunta da Aristotele in quel detto: *primum in unoquoque genere est causa ceterorum.* E' richiamata tante volte da s. Tommaso che il citarne i passi sarebbe inutile lavoro.

Adunque deve restringersi all'ordine quantitativo quel che abbiam dimostrato dipendere dalla quantità. E se, per l'altezza dell'argomento, alcuno temesse di darvi un pieno assenso, è almeno impossibile dubitare che il nostro dire sia da ammettere come certo, secondo la mente dell'Angelico Dottore.

Dunque la moltiplicazione numerica, rimanendo l'unità formale dell'essenza, non può trovarsi fuor dell'ordine quantitativo e del genere corporeo, non può entrare nel mondo spirituale. Ivi potranno essere simili in molti le qualità ricevute nelle sostanze, non le medesime sostanze; che però nell'essenza non convengono due spiriti, nè sono d'una medesima specie due angeli.

Posto che non abbiano materia, ripugna il pur fingerli simili sostanzialmente, scriveva s. Tommaso (de Spir. Creat. art. VIII); e minutamente svolge la stessa tesi nella Somma (p. I q. L). Ripugna, perchè nell'ordine essenziale il libero spirito è atto puro; è atto puro che sussiste secondo che è tal atto; dunque se alcuna cosa sussiste secondo quella ragione, è questo atto medesimo. Ripugna, per-

chè l'atto puro nella sua realtà deve esser unico non altrimenti che la sua ragion formale e non si moltiplica, come non si moltiplica la ragione pensata di sapienza o di bianchezza o di qualsiasi. Ripugna, perchè confrontando due forme libere da materia, nè ad essa in alcuna guisa ordinate, non possono distinguersi, se non per alcunchè di formale: or la differenza formale cambia natura e specie. Ripugna, perchè ciò che sussiste secondo la semplice formalità di cotal atto, importa nell'ordine di questo l'infinità che è propria della forma. Ora la forma è infinita, in quanto può attuare infiniti soggetti, se li trova capaci: ma non c'è soggetto che riceva la forma angelica. E' infinita la forma pura, in quanto dice tutta senza difetto la perfezione del suo concetto: e a questa infinità corrisponde l'unità. Ripugna infine, perchè vien meno negli spiriti la ragione unica, secondo la quale intendiamo moltiplicata la forma senza formale diversità: questo non può essere che la diversità del soggetto; in ordine alla sostanza, non può essere che la potenza all'atto essenziale, ossia la materia.

Anzi, urge l'Angelico, quando pure altri negasse la semplicità della sostanza negli Angeli, e volesse trovarci l'essenza composta di potenza e d'atto (l'essenza, non il sussistente, che certo ha le due composizioni esposte altrove, di essenza e di essere, di sostanza e d'accidenti); se non immagina una potenza che sia quantitativa, e però materiale come la nostra, non potrà differire dall'uno all'altro se non per qualche diversa ragione di potenzialità; con che la diversità risulterebbe essenziale e più che specifica. La differenza puramente numerica esige parti d'una stessa ragione, e questa si limita alla quantità dimensiva, come la definizione risponde al definito.

Nè questa è una sentenza che l'Angelico insegni soltanto là dove cerca della natura degli angeli; l'inculca tutte quelle innumerabili volte che parla dell'entità e della singolare individuazione delle forme, e n'è piena tutta la

dottrina di lui riguardante i principi dell'ente. Ha inteso che nell'ordine corporeo la moltiplicazione, numerica e non formale, proviene certo dal principio materiale: l'ha dunque negata ove la forma rimane sola a costituir la natura. E a gran torto altri l'accusò d'aver ragionato del mondo spirituale secondo i principii del corporeo; molto bene egli negò del primo ciò che nel secondo si avvera per la composizione che gli è propria.

Essi piuttosto si sono ingannati, mentre, guardando ciascun principio, come se stesse da sè, e non badando alla mutua dipendenza dei principi d'uno stesso ente, per ciò che videro le forme moltiplicate, credettero che da sè avessero la moltiplicazione.

La ben temperata analogia e la giusta opposizione a molto più rette conclusioni per l'una e per l'altra parte dell'universo condussero l'Angelico, ed è sua gloria aver veduto con acre intuizione e costantemente difeso la dottrina enunciata nella tesi undecima:

Quantitate signata materia est principium individuationis, idest numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

CAPO VII.

VITA ORGANICA

Th. XIII. *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas.*

Th. XIV. *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

Sommario: Come vien da trattare della distinzione tra i corpi inanimi e gli animati. — Questi da quelli differiscono sostanzialmente. — Che il moto vitale ha principio e termine nello stesso soggetto. — Superiorità della vita: generazione spontanea e trasformazione di specie, impossibili. — Come l'anima sia principio di moto. Non agisce per se medesima: quindi il modo dell'essere, del venire all'esistenza, del corrompersi.

L'ordine delle ventiquattro proposizioni, date in guisa o d'un compendio della filosofia tomistica, o meglio d'una regola per riconoscere la vera dottrina dell'Angelico, procede così che s'incomincia dal distinguere i principi dell'ente, dei quali sono pure assegnate le proprie note e la mutua relazione; poi è affermata la distinzione della sostanza dalle forme accidentali, dovunque l'essenza non è il suo stesso atto di esistere; poi, fra le sostanze sono distinte le semplici o sussistenti come pure forme, benchè vengano in composizione con gli atti aggiunti, e le composte nella stessa ragione della loro essenza, alle quali ultime necessariamente compete la quantità, e quindi la posizione, la divisibilità, la moltiplicazione individuale entro la medesima specie. E così ci troviamo determinati all'ordine corporeo.

* * *

Ora fra i corpi stessi v'è sostanziale diversità? L'hanno negata coloro ai quali riuscì troppo difficile sorpassare l'immaginazione, e concepire altra realtà che la sensibile e presente alla fantasia, come sono appunto i corpi già costituiti. Tali furono, oltre a Democrito ed Epicuro, quegli antichissimi, *imaginationem trascendere non valentes*, come dice l'Angelico, che ogni mutazione volevano ridurre a variata disposizione di molecole, ossia di corpi piccolissimi. I Padri della Chiesa e i Dottori Scolastici, seguaci comunemente della filosofia socratica, come fu esposta da Platone o da Aristotele [1], furono concordi nell'affermare la diversità specifica di varie sostanze. Di che ebbero un certo argomento nell'osservazione che talora le qualità sono varie per altra ed altra esterna influenza sopra soggetti per sè indifferenti; ma spesso son manifeste le proprietà che dipendono dalla natura stessa del soggetto. Che un ferro sia magnetizzato e un altro no, è fortuito effetto del trovarsi il primo, e non il secondo, soggetto all'azione inducente il magnetismo; ma che sotto la medesima azione il ferro sia magnetizzato e l'oro non sia, dipende dalle due diverse sostanze. Valga l'esempio per infiniti altri, che dalla sola natura inanime potremmo addurre.

Ma una diversità più profonda di quella che tra gli elementi e i loro misti possiam notare, è manifesta tra due classi di corpi. Gli uni sono omogenei in tutta la loro estensione, o, se c'è da parte a parte qualche varia disposizione, proviene a caso da esterni agenti, come se la metà d'una

[1] I difensori della Scolastica a mezzo il secolo scorso dicevano ai non rari difensori dell'atomismo, che essi seguivano una filosofia non cristiana, di che gli ultimi, talora ottimi cattolici, grandemente si offendevano. Ma non volevano dire gli altri che fossero eretici; sibbene che, adottando i sistemi anticamente pensati da Epicuro e da Democrito, non avevano per maestri i grandi Dottori della Chiesa, e non continuavano nella filosofia la tradizione cristiana.

sbarra è nel fuoco, l'altra nel ghiaccio. Gli altri hanno di lor natura parti eterogenee, come una cellula ha il protoplasma e il nucleo e i filamenti e forse la membrana: eppure queste parti diverse formano un tutto naturale, ove un intrinseco principio le determina e le dispone e le ordina a vicenda, e in tal guisa sono dipendenti che, corrotta l'una, anche le altre periscono.

* * *

Con questa differenza un'altra si connette, più intima e assai più vicina all'essenza del soggetto che così si manifesta. I corpi di lor natura omogenei non possono essere cagione di moto a se stessi, se non ancora per caso e fortuitamente, in quanto l'energia prima communicata ad una estremità poi è trasmessa alle altre parti. Ovvero può accadere che secondo la sua natura un corpo abbia una certa disposizione, per esempio di occupare un dato volume, e che esternamente gli sia fatta violenza, poniamo per pressione che diminuisca lo spazio occupato. Cessata l'azione esteriore, prevarrà nel soggetto la naturale tendenza, ed esso prenderà la disposizione che gli è propria. Gli antichi dicevano che in tal caso il corpo è mosso dal generante, ossia dall'agente dal quale fu la materia determinata alla forma o alla specie corporea che ha di fatto: vuol dire che il moto determinato dalla necessità di cotal natura, ha per cagione efficiente la cagione della stessa natura. E così dicevano che i gravi sono mossi a cadere dall'agente che tali li fece. In modo vago, dicevano rettamente. Ma il loro dire supponeva l'opinione che alle diverse sostanze fossero per sè dovuti diversi luoghi nell'universo, e ciascuna fosse da sè portata verso il luogo a sè conveniente. Poco più è determinata l'espressione del Newton, che accenna alla gravitazione universale. Tuttavia questa aggiunge il pensiero, che l'azione debba attribuirsi agli stessi corpi, meglio che prima non paresse imaginata nella posizione per

sè considerata. Noi non dubitiamo che il peso, o la gravitazione dei corpi tra loro, debba provenire dall'intima azione che corre tra ciascuna parte della materia e il mezzo mondiale, che suol dirsi *etere cosmico*. Questo agisce sui corpi in modo da spingerli gli uni verso gli altri, come il menisco d'un liquido avvicina due corpi galleggianti, e giureremmo che questi s'attraggono, se il liquido fosse invisibile e la sua azione non fosse manifesta.

Di che risulta che il moto è prodotto, senza che un corpo omogeneo muova sè stesso. E infatti, come potrebbe? Che tutto da sè si muova, è impossibile, perchè dovrebbe essere cagione a sè medesimo d'una attualità che da sè non aveva; che una parte muova l'altra, non può ammettersi, poichè le supponiamo tutte ugualmente disposte.

Ma come avviene che un corpo altrimenti disposto da un altro secondo le comuni energie, o di calore, o d'elettricità, o d'altro modo, agisca su di esso; così, se in uno stesso soggetto la natura costituisce parti eterogenee, l'una potrà essere all'altra cagione di moto. E se natura fa questo, cioè l'intima ragione di tale sostanza, tendente in tal guisa a disporsi e a muoversi, l'ordine non è fortuito, ma per sè sorgente dall'essenza; e non accidentalmente, ma per formale necessità, avremo in quel soggetto il moto in esso determinato dal medesimo soggetto, benchè non secondo tutto sè, ma in quanto una parte è motrice dell'altra. Il moto, che inchiude azione e passione, e si avvera secondo ambedue nello stesso soggetto, è detto immanente; la natura che importa cotal maniera di attività è detta vitale; e la vita senza dubbio costituisce una speciale natura, il cui principio determinante, come atto primo e come forma, ha proprio nome di anima.

Le quali proposizioni affermano con esattezza quello che spontaneamente tutti pensano e giudicano, guardando la natura e distinguendo le sostanze animate dalle inanimi. Tutti dicon viva qualche cosa che vedono o muoversi per

propria forza, come un pesce che va contro corrente, o svolgersi come una pianta; per analogia diciam viva l'acqua che zampilla o almen corre, morta quella che senza moto stagna. A tutti è manifesta la composizione organica dei corpi viventi, nè mai alcuno aspettò che una massa indifferente si determinasse da sè ad alcun movimento: anche il più instabile esplosivo esige un eccitante esteriore che rompa il suo mal fermo equilibrio chimico. Tutti chiamano anima il principio formale di vita; anzi è comune il detto, che per essere esatto avrà bisogno di qualche dichiarazione, esser composto ogni vivente di corpo e d'anima. Sono verità suggerite al genere umano dalla prima ed ingenua intuizione della natura: di qui son partiti gli studi filosofici di Aristotele e di S. Tommaso, nè le indagini più minute e più riposte potranno mai distruggere quello che per la conoscenza comune è bene accertato.

Anzi chi non sa come l'esame anatomico e fisiologico delle parti e delle funzioni vitali, fatto al microscopio, abbia illustrato e confermato gli antichi insegnamenti? Il microscopio ha rivelato la cellula, come primordiale struttura d'ogni corpo che vive. Nella sua piccolezza, essa è già eterogenea, e fin dalla prima sua costituzione tende a muoversi con ordine determinato, proveniente dalla sua natura, e tende a nutrirsi degli alimenti che le stanno intorno, e si sdoppia in altre cellule che rinnovano la precedente struttura, talora uguali, talora diverse, secondo la natura del vivente al quale appartengono. Uguali senza dubbio saranno, se non sono di tale specie che esiga un organismo più complesso di molte cellule; saranno diverse, se non appartengono ad una specie unicellulare, che è la vita più semplice; e molto più se la cellula prima, proveniente da un organismo più complicato, è la cellula germinativa tendente a ricostituire in un nuovo individuo la maniera di vita ond'essa è proceduta.

Queste nozioni che, se qui fosse il luogo, potrebbero

estendersi in descrizioni lunghe e minute assai, non fanno che determinare con più perfetta osservazione gli asserti dei filosofi antichi. Anch'essi, per la vita più formalmente organica, che è la vegetativa, ponevano a fondamento del perpetuo moto vitale la nutrizione che assimila al vivente la materia presa di fuori, e vedevano la somma meraviglia della vita medesima nella riproduzione d'un nuovo organismo, uno nella struttura e nelle proprietà con il generante. Il microscopio ha rivelato l'ordine materiale del fatto, fornendo maggior chiarezza agli argomenti e alle conclusioni che su di quel fatto si fondano.

Perciò, d'accordo con l'antica saggezza e con le nuove esperienze, enunceremo alcune principali asserzioni, toccanti la vita corporea, le quali e per sè importano e son da opporre ai moderni traviamenti del materialismo e della evoluzione.

* * *

Conviene dunque affermare da prima l'unità sostanziale dell'organismo vitale, contro chi pensasse dover vedere altrettante sostanze quante sono le parti diversamente disposte, o contro chi in ciascuna cellula ravvisasse un individuo per sè costituito e vivente. Se non ci fosse quell'unità di sostanza, sarebbe accidentale e fortuito l'ordine delle parti: or come verrebbe costantemente determinato dalla natura del germe, che si svolge in un meraviglioso complesso d'organi particolari, ma connessi e ordinati ad uno scopo? Dev'essere veramente una l'intima essenza del tutto, che così necessariamente viene a disporsi nel complesso delle sue parti eterogenee. E questo è vieppiù manifesto, quando, senza distruggere la radice dell'attività, l'una o l'altra parte per caso si guasta: chè allora l'azione del vivente si volge a riparare il danno e restituire l'integrità dell'organismo. Se fossero parti sostanzialmente distinte, ciascuna secondo le proprie fisiche qualità, senza unità di natura che le raccogliesse, ciascuna pure avrebbe

per proprio conto le sue azioni e le passioni, e non si risentirebbe ai difetti dell'altra, o certo non volgerebbe l'attività a ripararne i danni. Eppure questo avviene negli organismi vitali, finchè dura la vita, o non è sì profondamente danneggiata da venir meno e tendere alla morte.

E maggiormente ancora la profonda natura si dimostra chiarissima, in quanto essa è principio e cagione del primo costituirsi dell'organismo. Leggermente altri pensò che le funzioni vitali sieno effetto esclusivo della struttura organica, come se questa fosse una macchina artificiale. L'arte dell'uomo non dà principio di moto, ma lo suppone, e ne usa dirigendolo con opportuna disposizione al suo scopo. Sull'orologio si muovono gl'indici per una forza non di sua natura diretta a quel termine; ma la disposizione accidentale della molla elastica, del cilindro, delle ruote, del compensatore, fa sì che ci sia quel girare degl'indici con data misura di tempo. Ma non è certo nell'orologio, non è in alcuna macchina, la ragione e la causa del disporsi le parti in quel modo. Il contrario è evidente dov'è la vita. Questa infatti si svolge incominciando da un'unica cellula, per lo più risultante dall'incontro di due, che si son fuse in una, come attiva e passiva. Il germe così costituito ha la struttura medesima delle altre cellule: eppure racchiude una meravigliosa virtù, per la quale sdoppiandosi si va differenziando, sì da risultarne l'intero organismo del generante. Il quale, nelle specie più alte, consterà di milioni di cellule, con una grande diversità delle medesime, come si richiede a costituire o lo stelo e le fibre e il midollo e la corteccia e le foglie e il seme, ovvero i muscoli, i nervi, gli epitelii. Ma tutto virtualmente era contenuto nella cellula germinale, onde cotale svolgimento di necessità è venuto, e nessun altro potè venire. Se questo dipendesse da accidentale disposizione, un'azione accidentalmente diversa ben potrebbe determinare altro effetto. Non è vero, e il primo germe o dà un organismo di tale specie,

o non dà nulla e muore. Dunque v'è senza dubbio un'intima ragion sostanziale, che antecede l'organismo. Questo diceva Aristotele, quando diceva che l'organismo dalla natura è preparato alle sue funzioni, non le funzioni ci sono perchè tal è l'organismo. E quando diceva che la stessa forza vitale è nutritiva e generativa. La nutritiva suppone costituito il soggetto; la generativa lo costituisce. Sono due atti secondi e due facoltà distinte; ma dallo stesso principio vitale procedono. Ond'è manifesto che l'organismo medesimo dalla vita risulta e non è cagion della vita.

* * *

Con questo veniamo a formarci il concetto dell'anima, ch'è l'atto primo e sostanziale, onde formalmente ha la materia d'esser costituita in tal natura, e qui d'esser viva: *Id quo movemur et vivimus primo,* gli Scolastici dicevano, seguendo lo Stagirita; e quel *primo* sta ad indicare che or trattiamo della prima essenza, per la quale al soggetto compete di vivere, non dell'immediato principio onde procede il moto vitale, che può essere una facoltà distinta, come proprietà conseguente alla natura. Dimostrammo altre volte che la natura corporea non può esser semplice, ma dee constare di due principii, materiale e formale: pura potenza non esiste, e il puro atto è spirito. La materia nei viventi, se prendesi come primitiva e impreparata, è la stessa che nei corpi inanimati, e ben lo vediamo nell'assimilarsi al corpo vivo l'alimento preso di fuori. Se prendesi come inchiudente le disposizioni alla vita, deve avere la struttura organica: non molto complessa negli esordi, forse complicatissima nell'ultima perfezione della specie. E l'anima è la ragione del muoversi il vivente a sua guisa; ed essa determina la natura del soggetto formato; e da essa è costituita tutta la perfezione del vivente.

E' poi manifesto essere cotal perfezione maggiore assai che nei corpi inferiori; l'anima è forma più alta che le

altre non sieno. Par sì evidente che forse è inutile il ragionarne. Eppure gioverà l'accennarvi, per conchiudere poi contro gli evoluzionisti. Evidente lo diciamo, perchè assai meglio è per un soggetto avere in sè principio attivo del proprio movimento, che solo riceverlo di fuori. Ed è molto più perfetto il prender di fuori la materia, e internarla assimilandola e facendola venire nella propria natura, come avviene nella nutrizione, che il poter crescere soltanto per giunta fatta esternamente di parti, che si formano dagli elementi in simile maniera commisti, come avviene nei cristalli. E più ancora cresce l'attività nel formare integralmente un nuovo individuo, come si vede nella generazione; alla quale niente è simile nella natura inferiore. Nelle quali manifestazioni della vita troppo è chiaro che la virtù dell'anima è diversa dalle virtù elementari e ad esse è superiore. Perchè secondo le proprietà fisiche e universali dei corpi, la natura tende soltanto a costituire un tutto omogeneo secondo la sostanza e un tutto equilibrato nelle tendenze delle varie energie. Il misto chimico è uguale; l'elasticità e le forze capillari si fermano; il calore l'elettricità si distribuiscono secondo una certa legge, a uguaglianza di quel che i fisici chiamano *potenziale*, e di fatto finiscono con una dispersione che toglie loro il poter da sè agire ulteriormente. Invece la forma vitale è tale atto che in sè aduna le parti disuguali e le diverse loro attività; queste attività essa coordina alla perfetta costituzione del soggetto; appunto perchè il vivente è costituito nella sua perfetta integrità, è principio di nuovo moto, che non finisce, mentre dura la vita, e non perchè una posizione d'equilibrio sia raggiunta è chiuso il ciclo dei moti vitali. L'anima dunque che subordina a sè e volge al suo termine le forze degli elementi e dei misti; che trae a sè le sostanze esteriori e le assimila; che costituisce il suo proprio soggetto organico; che è, mentre dura, perpetua cagione di rinnovato movimento; è ragion formale

d'una natura superiore di molto alla natura inanimata e a tutte le forze degli elementi. Nè trattasi d'una superiorità accidentale, come un calore è più intenso, come una struttura organica è più complessa e delicata; è superiorità di essenza di prima ragion formale, non contenuta in alcuna guisa nelle ragioni inferiori.

Onde segue l'assurdità di quelle ipotesi, con le quali molti cercarono di oscurar le idee e di falsare i fatti, per affermar possibile l'evoluzione universale; prima del mondo ordinato dal caos degli atomi erranti; poi, lasciando il resto, della vita primordiale e unicellulare dagli elementi opportunamente combinati; poi delle più perfette forme vitali dai protisti e dalle monere.

Tutti i sinceri studiosi della natura sanno che l'una e l'altra di queste due ultime asserzioni sono pure ipotesi, non appoggiate ad alcuna esperienza, contradette universalmente dai fatti. Se pure alcuno non volle finger la vita nei cristalli formati in soluzioni a ciò preparate, e se non volle con il de Vries chiamar nuove specie le varietà artificialmente ottenute e a stento mantenute con violenza continuata alla natura, che per sè tornava alla unità e semplicità dei tipi presi da prima a coltivare.

Quanto alla generazione spontanea, dopo il Pasteur è notissimo che non c'è mai. Perchè nella stessissima guisa che senza seminar frumento non v'è speranza di raccoglier la messe, nè pure è possibile veder mai sorgere o vermi, o batteri, o muffe, o microbi, o qualsiasi semovente o vegetale, senza derivarlo da viventi della stessa natura. C'è l'unica differenza che il frumento si vede a occhi nudi, e averlo costa all'uomo fatica; delle altre forme accennate v'è abbondanza in natura, e per iscorgerle ci vuole il microscopio. Tale è il fatto indubitato. Ma noi affermiamo pure la necessità del fatto e l'impossibilità del contrario. Ce la persuade l'analisi più accurata dello svolgimento biologico e la conoscenza più esatta della natura. Perchè

in tutto l'ordine dei fenomeni inferiori alla vita la specie del composto non dipende dall'agente esteriore, che solo eccita gli elementi a svolgere le loro chimiche attività; ogni composto risulta quale risponde agli elementi medesimi, nè dipende da altro, ma sol da essi, e forse (per gl'isomeri) dall'ordine con il quale vengono a combinarsi. La sentenza *ignis generat ignem* degli antichi è vera in quanto comunemente il calor del fuoco determina altri corpi alla combustione; non perchè communichi la propria natura di fuoco, che del resto nè pure importa una specie determinata. Nè l'acqua, che è una certa sostanza, fa acqua; nè insomma la natura dei misti tende ad indurre la propria forma in altra materia. Al contrario la natura vivente, essa è cagione che la sua vita si estenda alla materia che assume in sè; ed ai medesimi elementi, ugualmente pure proporzionati, ciascun vivente communica la propria natura. Questa per conseguenza è virtù essenzialmente e in tutto diversa dalla virtù degli elementi che tra sè possono comporsi. E' impossibile che la propria attività dei medesimi assurga a quella, troppo diversa e migliore, che è propria della vita.

Ancora, tutte le forze chimiche e le fisiche energie tendono all'omogeneità e all'equilibrio. Due corpi sostanzialmente sono diversi per la diversa costituzione materiale; ogni forza si queta nella posizione a cui tendeva. Ma la forma vitale, sia pure d'una minima cellula, comprende sotto di sè e raccoglie in unità sostanziale le parti eterogenee; poi tende al moto in tutt'altra maniera dalla natura inanime. Dunque di nuovo è impossibile che per qualsiasi forza dell'ordine inferiore si ottenga mai un minimo organismo. Inutilmente si sono vantati i maestri della chimica da essi detta organica d'esser arrivati a comporre alcuni misti, che la natura non produce fuor dei viventi. Non per questo c'è inizio alcuno di struttura vitale, e nes-

sun laboratorio giungerà mai a fornirci la più semplice monera.

E basterebbe questo solo argomento: Abbiam dimostrato la superiorità della vita sopra tutta la natura inanimata. Ora pel principio di causalità è manifesto che il meno non è causa sufficiente del più. Dunque ripugna che dalla natura inferiore sorga la vita.

Non vale opporre l'autorità degli antichi, che ammettevano la generazione spontanea *ex putri*: credevano che nelle carni in corruzione si formassero i vermi, credevano che dal terreno umido saltassero le rane. Rispondiamo che così pensavano, cedendo alla grossolana testimonianza dei sensi; mentre vedevano i nuovi viventi, e non potevano scorgere la loro origine. Posto il fatto, che parea manifesto, ne cercavano la cagione; e non trovandola nei corpi circostanti, ricorrevano alla misteriosa virtù, comunemente attribuita ai globi celesti. Con questo salvavano il principio di causalità, perchè ponevano un influsso più alto, che supplisse il difetto del seme. Noi abbiam veduto il fatto vero concorde alla filosofia che gli antichi ci trasmisero: la verità da ogni parte è più ferma.

Notisi che San Tommaso, accettando un fatto che tutti credevano di aver sotto gli occhi, insegna che non in diverse guise i viventi d'una medesima specie possono essere generati; perchè, diceva, la natura non ha che un modo di produrre un effetto determinato. Perciò credeva che i viventi perfetti richiedessero il prossimo generante; la produzion degli imperfetti si avverasse sempre per l'azione del Sole sopra materia atta a quelle forme. Se dunque avesse veduto quello che Pasteur dimostrò, esserci in ogni caso il generante simile al generato, avrebbe conchiuso che dunque mai non è possibile altra via di generazione [1].

[1] Erravano gli antichi attribuendo agli astri una essenza ed una virtù tutta diversa da quella dei corpi terrestri. Eppure il loro concetto doveva

* * *

Con la stessa forza respingiamo la trasformazione delle specie. Riguardo ad essa, come non ci sono in natura parvenze ingannatrici, così gli antichi non s'ingannarono; i moderni furono sedotti da acuto desiderio. Ma come la generazione spontanea è dimostrata assurda per l'essenziale superiorità della vita sulla natura inferiore, così la mutazione delle specie per la sostanziale diversità dell'una dell'altra. In tanto si è potuto pensare la derivazione delle forme nuove dalle più antiche, in quanto è sembrato che la ragion prima del vivere consistesse nella struttura organica, che è per se stessa una disposizione accidentale, e che per varie vie può essere alterata. Poniamo che a poco a poco si vada alterando, o che per un fortuito concorso di agenti si muti anche di molto all'improvviso, ed ecco sarà mutata la maniera di vivere e avremo una specie nuova. Ma il contrario è vero, come lo Stagirita diceva: non l'organismo è cagion del moto vitale, sì il moto vitale (e la natura in che si fonda) dell'organismo. E' manifesto nello svolgersi di questo dalla prima cellula germinale.

La natura interna della facoltà nutritiva, e più della generativa, è determinata alla sostanza del vivente. Per impedimenti o per azioni esteriori potrà in gran maniera adattarsi, con plasticità talora meravigliosa, a novità di forme accidentali, e con lunga violenza potranno queste

venire da una nozione verissima, forse corrotta con l'andar dei secoli. Perchè il corpo veramente celeste, in quanto riempie tutti gli spazi, è d'altra ragione dai noti elementi, come appare nella velocissima trasmissione dell'attività, poi nelle azioni magnetiche e altre di quel genere, è l'etere cosmico. Esso penetra e agisce intimamente dappertutto, nè senza di esso può compiersi alcuna mutazione chimica, nè forse altra azione corporea. Risponde in verità a quella nozione meno chiara ed esatta che gli antichi avevano della virtù dei cieli. E noi pure ne abbiamo una conoscenza imperfettissima. Peraltro la gravitazione universale, e le sintesi degli elementi, e l'elettricità o il magnetismo, ai quali pure appartiene la luce, ce ne sono indizi migliori.

radicarsi in una serie di generazioni. Ma saranno accidentali varietà, ci daranno forse razze novelle; non sarà toccata l'essenza, che è il fondamento di tutte le manifestazioni nella figura propria di ciascuna specie, nella grandezza, nel colore, nel movimento e in qualche istinto. Perchè, come dicemmo, non le qualità degli elementi danno il modo alle azioni vitali; anzi l'anima ha quelle in suo potere e le volge all'effetto determinato dalla propria natura. E se questo non può, succede la morte. Qui, e non altrove, si ha un vero generante, che produce un simile a sè, e le forze fisiche e la struttura organica sono suoi strumenti. Alla fine le stesse esperienze che hanno escluso la generazione spontanea, dimostrano la stabilità delle specie. Poichè non è soltanto vero che *omne vivum ex cellula*; ma eziandio *ex cellula eiusdem naturae.*

Con questo abbiam dichiarato la parte principale della tesi decimaterza: *Corpora dividuntur bifariam*: *quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.*

* * *

Rimane tuttavia da chiarire come si abbiano da intendere la parte movente e la parte mossa, e in qual maniera il moto vitale debbasi attribuire all'anima.

Forse è da intendere che l'anima sia la parte motrice e il corpo sia mosso? Intesero molti così, con un sistema detto *animismo*: quasichè l'anima fosse una sostanza che per sè sussistesse, e avesse la propria energia, ed esercitasse la propria azione sul corpo soggetto.

Questo giudizio è certamente da rigettare. Intanto ne seguirebbe che non il corpo vivrebbe, ma soltanto l'anima, sua motrice. E noi, parlando di vita organica, parliamo dell'organismo che vive per l'anima, e l'organismo è senza dubbio materiale. Poi ne seguirebbe che l'anima sarebbe

una sostanza semplice e per sè sussistente; alla quale, come in altra tesi si dichiarerà, competerebbe senz'altro la facoltà intellettiva. Ma troppo ripugnerebbe mettere nelle piante e negli organismi dei bruti uno spirito che li movesse. E li moverebbe intendendo o senza intendere? Per produrre il moto organico con intelletto, troppa scienza si richiederebbe, della quale nè pur noi uomini siamo a noi stessi consapevoli. Se non intendendo, è strana cosa che una sostanza semplice, posta fuori delle differenze corporee, così ordinatamente agisca sopra un corpo. Dobbiamo respingere gli spiritelli motori della natura: ben diversamente è questa in sè costituita.

E il vero modo è accennato in quelle parole della tesi: *Forma substantialis, animae nomine designata.* Or la forma non è, come tale, una sostanza che abbia da sè il proprio essere e la propria azione. Sarebbe allora sul soggetto passivo causa efficiente, non sarebbe causa formale. La forma è principio di sostanza, non è sostanza alla quale competa la propria attualità d'esistenza; ma insieme con la materia costituisce il vero ente, al quale l'atto di essere si deve attribuire e dal quale procede l'azione proporzionata. E grande errore sarebbe mutar la causa formale in efficiente, come farebbe chi pensasse che l'anima con qualche attività da sè esercitata producesse nel corpo qualsiasi moto. Ma la forma communicando alla materia la propria entità, viene ad essere l'atto primo della medesima, ed è ragione che dalla materia così formata, ossia da tal corpo, seguano le proprietà e le azioni e i movimenti.

L'anima è tal forma, eccedente le proprietà degli elementi e dei loro misti, la quale, e per essere indotta nel suo soggetto già suppone un primitivo organismo, almeno una cellula, preparata da un altro vivente, e poi in quell'organismo primo è ragione di svolgimento, fino a raggiungere la perfetta costituzione della natura specifica alla quale appartiene.

E' ragione che il corpo informato sia tale da inchiu-

dere nella sua unità sostanziale, unità dovuta all'atto unico che è forma sostanziale, una parte motrice e una parte mossa. Come si avveri questo moto nelle vite del senso e dell'intelletto, sarà da intendere cercando l'accurata nozione di coteste più nobili attività. Nella vita puramente organica, e formalmente tale, perchè tutta volta a costituir l'organismo, ossia nella vita di vegetazione, una prima scossa dee provenire da qualche moto precedente, forse dato dal generante, o comunque eccitato per qualunque squilibrio fisico, ove i tessuti vegetali sono più delicati e irritabili, come sono gli epitelii, o le cellule nervose, o altre più facilmente mobili. Comunque il moto o l'alterazione sia incominciata nel vivente, ne segue un moto continuato, per l'irritabilità che gli è propria, e fa sì che non risponda con reazione uguale all'azione patita; ma per le forze interiori si ecciti continuamente, e sia trasmesso il moto da parte a parte, mentre queste e son diverse per la materiale lor disposizione, e sono una sostanza per l'unità dell'anima che le accoglie in un atto superiore.

Quanto al senso e all'intelletto, or ci basti accennare che il loro moto è solo analogo a quello della natura corporea o dell'organismo materiale; non è da prendere in quel proprio significato che solo si avvera nell'*ente mobile,* cioè nei corpi. Nella conoscenza, sia pur sensitiva, tanto meglio nell'intellettiva, abbiamo un'operazione immanente, che cioè procede dal soggetto operante, e in esso rimane come perfezione del medesimo. In quanto il senziente o l'intelligente acquistano operando una perfezione che non avevano, ecco a lor guisa si muovono. Ha ragione analoga di movente il principio onde l'operazione procede; analogamente è mosso il soggetto, in quanto riceve l'operazione. Questo può dirsi universalmente; in casi particolari, altre proprie dichiarazioni saranno possibili.

Per le cose dette rimane pur dichiarata, almeno in parte anche la tesi decima quarta, espressa così: *Vegetalis*

et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit; et, quum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

Qui, contro l'opinione platonica, si pone l'anima sensitiva quanto al dipendere dalla materia, in un fascio con la vegetativa. Può parere strano per la conoscenza incominciata nel senso, di molto superiore alla passività materiale: e infatti Platone aggruppava piuttosto l'anima che sente con quella che intende. Come a buon diritto S. Tommaso e gli Scolastici, seguendo Aristotele, dissentano da Platone, più opportunamente diremo, comparando il senso all'intelletto nel dimostrare la propria sussistenza dell'anima umana. Ma questo dev'esser certo, che, se l'anima è semplicemente atto sostanziale della materia, ossia forma corporea, e non si solleva assolutamente sopra la natura materiale, con alcuna operazione della quale sia principio o ragion formale, anche nella sua prima entità dipende tutta dalla materia. Poichè, se avesse un'esistenza indipendente, ossia se per se stessa fosse un ente dotato del proprio essere, come quel che esiste è operante, così la stessa forma avrebbe una propria azione.

Ora nella vita vegetativa, della quale unico oggetto è la piena costituzione dell'organismo, evidentemente è tutta materiale e tutta è legata alle condizioni dei corpi. Solo si eleva sulla natura inanime, in quanto induce una disposizione e un'attività, alla quale non bastano le universali energie del mondo corporeo, nel modo che sopra dichiarammo. Dunque l'anima vegetativa, tutta immersa nella materia con la sua azione e con la sua entità, ossia non per sè operante nè esistente, ma componente con la materia il soggetto che opera ed esiste, e nel cominciare ad essere e nel durare e nel finire, dipende affatto dalla materia. E' insomma soltanto come atto del soggetto che la riceve. Dunque non può essere senza il medesimo soggetto.

Torna qui la questione del come sieno prodotte e come cessino le forme. E se alcuno ferma in esse sole il pensiero, senza bene considerarle in ordine all'altro principio, con il quale costituiscono ciò che è veramente, nè potrà immaginare nè arriverà a concepire il loro inizio e il loro fine. Bene invece lo intenderà, riguardandole come ragion formale del composto. Se questo è, ed esse sono quale atto del composto medesimo; se questo non è, già più esse non sono. Questo è importato in quelle parole: *sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit.* Esiste e vive, si dice, per accennare che la vita sostanziale e prima, onde procedono le operazioni come atti secondi e accidentali, non è altra dall'essenza stessa del vivente, nè può concepirsi come una perfezione aggiunta alla sostanza.

E' detto in fine: *corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.* Perchè nella stessa guisa che se io cesso dal pensare, il mio pensiero non è più, e non è da cercare se qualche forza l'abbia distrutto, ovvero dove sia ito, ma semplicemente più non esiste, perchè io non sono più pensante in quel modo; similmente è vero, che guastato il soggetto vivo, non è più la sua vita, nè l'anima che n'era la ragion formale. Quest'anima è dunque corrotta per la stessissima corruzione del vivente. Solo è detta corrompersi *per accidens,* in quanto l'azione corrompitrice ebbe per termine il vivente intero, non l'anima a parte; e per sè la corruzione è di quel che era per sè; ma in proporzione del partecipare a quella intera esistenza, s'avvera pei principii del soggetto, che, come l'avevano, così la perdono.

Molte altre considerazioni appartengono alla nozione della vita, come pur questa si avvera nei corpi ed è formalmente organica. Bastano le cose dette per fermar le basi della dottrina di S. Tommaso, al quale consentono nella presente materia gli altri dottori della antica Scuola cristiana.

CAPO VIII.

ANIMA SUSSISTENTE

Th. XV. *Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*

SOMMARIO: Può uno spirito informare un corpo? Platone e Aristotele divisi in questo. — Noi sentiamo, e il sentire non può essere che di un organo animato. — Ma noi stessi intendiamo, e l'intendere è superiore a tutto l'ordine corporeo. — Dunque l'anima umana per sè sussiste, e non può venire all'esistenza se non per vera creazione.

Che sia nell'uomo un'anima spirituale, non è certo una verità riposta, non è notizia riservata ai filosofi, i quali anzi vanno a rischio con qualche sofisma di oscurarla. Tutti intendono che per l'anima noi viviamo; che la nostra anima non dipende nella sua entità dalla materia; e senza più cercare, la fede insegna ai cristiani, il senso comune al genere umano, che abbiamo in noi un'anima spirituale.

Eppure anche la filosofia ha diritto d'approfondire cotesta verità; e avviene che un'accurata analisi dei due concetti in quelle due voci riuniti ci presenti una non lieve difficoltà. Se l'anima importa un principio formale di vita, o insieme con la materia congiunta costituisce un soggetto vivente che primo esiste ed opera; non essa adunque ha la propria esistenza e la propria operazione. Se lo spirito dice al contrario un soggetto semplice, che esiste per sè, indipendentemente da ogni materia, nè questa fa parte di quello; e insieme è chiaro che l'anima deve appartenere al genere della sostanza, nè può dirsi spirituale come una proprietà dello spirito; non potrà per conseguenza essere atto del corpo, nè aver ragione di forma, ma solo di mo-

trice, come una forza esteriore al soggetto che le pare congiunto.

Per questo difficile contrasto furon divisi i due massimi filosofi dell'antichità, Platone e Aristotele. E il primo, fermo a considerare la spiritualità del principio conoscitivo, pose le anime per sè affatto libere dai corpi, e solo per punizione di qualche fallo in essi costrette; il secondo, più attento osservatore dei fatti presenti, non dubitò che l'anima stessa intellettiva sia forma dell'uomo, ma quanto alla spiritualità, benchè ne abbia dati sufficienti e chiari cenni, meno insistentemente l'affermò. Più cara fu a molti dei Santi Padri la dottrina platonica, perchè risolutamente spirituale, e parve ad alcuni che la dottrina d'Aristotele o fosse in tutto opposta e falsa, o almeno pericolosa. Ma gli Scolastici posero in piena luce quel che poteva essere nella dottrina peripatetica avvolto di qualche ombra; e anche qui il più profondo pensiero dell'Aquinate è quello che meglio scioglie le obbiezioni e fa più certa la verità.

L'azione, che prende nome di operazione, quando è immanente nel soggetto dal quale procede, è la massima manifestazione della natura. Essa risponde alla virtù o alla facoltà, che è proprietà emanante dalla sostanza da ciascuna a suo modo. Non altrimenti possiamo noi conoscere noi stessi che per gli atti da noi procedenti. Non sappiamo di esistere per ciò solo che esistiamo, e un uomo privo di ogni senso è simile a un ceppo. Ma sono in noi destate le facoltà conoscitive; e queste più o meno perfettamente hanno coscienza di sè, e percepiscono il resto ch'è in noi, e la sostanza umana viene ad essere conosciuta, qual principio e cagione di quegli atti. Non è diretta intuizione della sostanza; ma ne è conoscenza propria e proporzionata, per l'intrinseca misura che le operazioni in sè hanno dalle virtù operative, e queste dal soggetto, di cui sono l'ultima perfezione.

Or se la natura è composta di materia e di forma, molto più peraltro consiste nella forma che nella materia. Dalla materia pure verrà qualche modo dell'atto, ma la determinazione e la perfezione di questo certamente viene dalla virtù attiva che risponde alla forma. E così dall'anima dobbiam ripetere e misurare la perfezione del vivente, e tanto è l'uomo quanto porta l'anima sua. Principalmente adunque conosceremo l'uomo per l'anima, e l'anima per via delle nostre operazioni.

* * *

Ciò posto, una certissima coscienza mi dice ch'io stesso ho questo corpo che vegeta come parte di me, e son sensitivo nel corpo medesimo, e intendo e voglio. Questo corpo numericamente designato era piccolo da principio, ed è cresciuto e si è svolto: esso dunque è vegetativo. Non si è formato così per la sola natura corporea, chè non hanno cotesta virtù tutti i corpi, ma soltanto gli organici; e questi son tali per un principio superiore che è ragion di vita ed è detto anima. Dunque è un anima in noi come forma vitale, per la quale il corpo si nutre e si rinnova. Ma questo medesimo corpo si risente alle esterne impressioni. Si risente, non semplicemente con ricevere l'effetto fisico dell'azione su di esso esercitata; ma in tutt'altra guisa, percependo a suo modo l'agente esteriore, e spesso ancora la propria passione. Molto più che la vegetazione, questa operazione sensitiva esige un principio superiore alla natura corporea; se conviene al corpo, non gli compete certo se non per un'anima che l'avviva: è principio intero ed è soggetto della sensazione il corpo animato.

Veramente sembrò a Platone e a molti altri dopo di lui, che senta l'anima sola. Erano illusi dalla necessaria semplicità dell'atto sensitivo. Ma non attesero che è semplicità formale, procedente dall'unità dell'anima, e non

esclude l'estensione dimensiva del soggetto materiale. Anzi è certo che alla sensazione convengono tali note, le quali sarebbero impossibili, se quella fosse atto dell'anima sola.

In primo luogo, il sentire è un portarsi in qualunque modo ad un oggetto, conseguentemente alla passione dall'oggetto prodotta nel senziente. Ora qual passione potrebbero determinare tutte le qualità corporee sopra una sostanza libera da materia, qual'è l'anima per se stessa? Invano dice il Rosmini che l'anima sente il corpo alterato. Non è vero che l'anima abbia per sè alcuna percezione del corpo; e certo di cotesta sua naturale percezione sarebbe consapevole, poichè nulla si oppone nella sua semplicità alla riflessione sui propri atti. Poi la coscienza ci dice di sentire l'oggetto esteriore, non il corpo modificato. Poi ancora la coscienza ci attesta che nel corpo patiamo, o la lesione venuta di fuori, come una percossa, o sorta di dentro come l'infiammazione d'un dente: sarebbe cosa assurda e contraria al comun giudizio che l'anima, in sè non tocca, patisse così.

In secondo luogo, la sensazione, sì nell'oggetto per sè sentito, sì nel soggetto senziente, rimane legata alle condizioni materiali, ossia alle misure quantitative, che conseguono la prima e più profonda proprietà del genere corporeo. Perchè la sensazione, essenzialmente passiva, risponde all'azione esercitata dall'oggetto e ricevuta in un organismo esteso, incapace di riceverla se non avesse parti. E l'oggetto è sentito secondo le sue dimensioni, e però secondo le sue misure di luogo e di tempo, e secondo la sua numerica designazione. E quando l'impressione stessa è sentita (come avviene specialmente al tatto), è una, ma pur essa estesa, come il membro colpito. E tutto questo è intrinseco al sentire: che però dobbiam dire la sensazione in sè legata alle condizioni quantitative, e per conseguenza non ancora uscita dall'ordine corporeo.

In terzo luogo, quantunque i sensi esterni, posti negli

organi periferici, sieno essi percettivi delle qualità onde sono colpiti, è certo tuttavia e per gli antichi ragionamenti e per le recenti esperienze, che non è compita la sensazione e noi non ne siamo consapevoli, se l'esterna passione non è per via dei nervi trasmessa ai centri interni e a quello che fu detto senso comune, perchè in sè raccoglie gli atti diversi dei sensi esteriori e le impressioni soggettive. Ora non vi sarebbe ragione alcuna di questa necessaria comunicazione delle cellule nervose periferiche con le centrali, se l'anima sentisse per sè medesima, e avesse per oggetto o termine del suo sentire il corpo animato, e dalle alterazioni di questo immediatamente fosse eccitata.

Dunque la sensazione non è, come parve a Platone, operazione della sola anima; meglio Aristotele insegnò che è atto del composto, ossia dell'organo animato. Del solo corpo non può essere, perchè troppo superiore al moto materiale, che muta il soggetto senza dare alcuna percezione. Della sola anima non può essere, perchè legata intrinsecamente alle misure quantitative, dalle quali una sostanza semplice è libera. E' di ambedue i principii, materia e forma, corpo ed anima.

Ma intenderemo che ciascuna parte operi a suo modo, e ambedue concorrano parzialmente a costituire l'atto perfetto? Certamente no, risponde l'Angelico; chè allora l'unità sarebbe soltanto nel termine o in alcunchè di prodotto; tutti gli argomenti provano invece unità di principio composto e unità formale dell'atto sensitivo che ne procede. Non è da pensare che l'anima senta in parte, e in parte il corpo o la materia: sì l'anima e la materia costituiscono quel tutto che è capace di emettere la sensazione, la quale poi nel medesimo composto è ricevuta.

Avendo così dimostrato che veramente uno è l'operante nel corpo animato e sensitivo, appelliamo ad un principio evidente: quello che è esso opera; o ancora: come una cosa è costituita nell'essere, così è operante. E ne

viene che se l'anima e la materia si uniscono a comporre il senziente, e sono congiuntamente un solo principio di operazione sensitiva; costituiscono pur senza dubbio una sola sostanza, che con un solo atto sente, che con un atto unico è. Ma prendiamo qui l'essere per la costituzione essenziale, senza occuparci per ora dell'esistenza. Risulta dall'anima sensitiva e dal corpo animato un'essenza sola, una sostanza composta, ma veramente una.

* * *

Procediamo ancora, e osserviamo che per indubitata attestazione della coscienza siamo certi di essere noi medesimi e sensitivi e intellettivi: son io che sento e che intendo. Ora questo non sarebbe, se il principio intellettivo fosse altro dall'anima sensitiva. Perchè, se altro fosse, potrebbe forse conoscere il senziente; non esso sentirebbe. Percepirebbe forse il corpo, come un termine del suo operare; non percepirebbe come sue proprie le passioni del corpo stesso. Avrebbe forse coscienza di sè, come di un motore del corpo; e come di chi l'avesse in sua potestà; non estenderebbe il suo *io* al corpo medesimo, nè direbbe: io sento, io patisco, io mi nutro, io peso sulla bilancia, mentre tutto questo si avvera nel corpo medesimo. E' necessario conchiudere che lo stesso principio intellettivo, uno con il sensitivo, si unisce a costituire una sola sostanza con quello stesso corpo che vegeta e che sente, ossia con la materia animata e viva.

La qual verità luminosamente è confermata dal modo della nostra conoscenza intellettiva, ignara di se stessa prima che sia eccitata dai sensi, legata nel suo oggetto ai sensi medesimi, legata ancora nell'esercizio de' suoi atti, e così facilmente impedita per qualunque difetto degli organi sensitivi: tutte cose delle quali è facile dar ragione, se la stessa sostanza intellettiva è vera anima del nostro corpo, tutte incoerenti ed assurde per uno spirito che nella

sua essenza o nel suo essere fosse separato e da sè liberamente sussistesse. Avrebbe l'anima il modo di operare conveniente ai liberi spiriti; direttamente intenderebbe se stessa e la natura spirituale; non sarebbe impedita pei difetti corporei.

Ma come la dipendenza dell'intelletto umano dalla parte sensitiva debba avverarsi, diremo nell'esporre a parte la natura del nostro conoscere. E vedremo che è cosa accidentale all'intelletto, benchè propria di quello ch'è unito al corpo. Non toglie tuttavia l'intrinseca indipendenza del principio intellettivo dalla materia. Assolutamente la minima intelligenza esige un'entità sostanziale capace di operare e di essere per se medesima, senza avere in sè come sua parte materia alcuna, e senza che da questa proceda la stessa operazione intellettiva.

L'argomento che lo dimostra è il seguente: E' impossibile che un'operazione procedente da principio materiale non ne ritenga condizione alcuna, e non dia segno di quella prima radicale proprietà del genere corporeo che sono le misure quantitative e le determinazioni del concreto singolare. Perchè ogni operazione è l'ultima attualità della natura, e in questa ha tutta la sua cagione; ripugna adunque che nel modo non ne dipenda e non ne ritenga alcun segno. Ora l'atto intellettivo essenzialmente è opposto alla concrezione materiale, e non ne ritiene alcuna misura nè segno alcuno, e intrinsecamente la eccede, come è manifesto a tutti e come meglio apparirà svolgendo la tesi riguardante la conoscenza. Dunque anche l'atto intellettivo dell'uomo procede da un principio superiore alla materia, e che, in qualunque modo sia con essa legato, ha una propria attività, nella quale il principio inferiore non può intrinsecamente aver parte.

Per conseguenza quel medesimo più alto principio ha per sè o in sè di esistere, come ha di operare. Or questa esistenza propria, cioè non soltanto partecipata nella costi-

tuzione della natura composta, significhiamo dicendo che l'anima umana, a differenza di tutte le altre, è sussistente. Così nella tesi XIV è detto: *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt.* E ora, per l'analisi fatta dell'operazione sensitiva, appare che a buon dritto l'ànima del bruto è posta insieme con la vegetativa nel dipendere dalla materia, poichè non ha propria operazione, chè del sentire è principio e soggetto il composto corporeo. Poi nella tesi XV è detto: *Contra per se subsistit anima humana*: e a dimostrarlo è bastata una prima nozione dell'atto intellettivo. Non abbiam noi altro modo di conoscere la sostanza, fuori dell'operazione che ne procede; e quello che è, esso opera; e opera com'è.

* * *

Dalla maniera di essere segue immediatamente tutto ciò che spetta alla produzione e alla corruzione delle anime. Come l'Aquinate, d'accordo con lo Stagirita, intese che le forme non hanno in sè la propria esistenza, nè il composto esiste conseguentemente all'attualità delle parti, le quali esistono, in quanto prima per natura, secondo la priorità formale, esiste il tutto, e a quelle ne è comunicata l'esistenza; così a lui fu chiaro che le forme non sono fatte, nè per se stesse son qualche cosa che l'agente produca, nè il calore è per sè fatto e immesso nel ferro, nè il pensiero prima di sua natura è prodotto, poi quasi aggiunto allo spirito; bensì il soggetto per qualche attiva virtù è condotto ad avere in sè una forma o un atto, che prima non aveva.

Gli altri che ritengono forse le parole di s. Tommaso, ma ne diminuiscono il significato, pensando che ogni reale entità abbia il proprio essere in se medesima, per necessità diranno quel che egli dice riguardo alla produzione delle forme; ma non ne possono avere chiaro concetto e vero convincimento, nè riusciranno a liberarsi dal dover

pensare per sè prodotto quello di che voglion dire che esiste, e fanno già esistente antecedentemente all'unione con l'altro principio: dunque esiste per sè e per sè è prodotto; e, com'è prodotto secondo tutta la sua entità, non può essere fatto che per creazione.

L'anima vegetativa e la sensitiva, benchè superiori alle forze comuni dei corpi, rimangono tuttavia nell'ordine delle forme corporee, dipendenti dalla materia. Dunque sono prodotte in quanto, per la virtù d'un agente proporzionato, la materia è condotta ad essere attuata nel modo rispondente a tal natura vitale, e così viene ad essere animata. V'è la differenza dalle forme non vitali, che queste risultano dalle sole forze degli elementi, ond'è determinata la natura del misto; la vita invece esige un generante vivo della medesima specie. Ma come risulta la forma del misto dalle materie elementari alterantisi a vicenda; così risulta nel germe l'anima nuova per virtù del generante, che di sè ha formato la cellula capace di tal vita, e già viva per l'efficienza di quella virtù. Nè la forma del misto, nè l'anima della pianta o del bruto vengon di fuori: sorgono piuttosto, sotto l'azione a ciò bastante, dal soggetto ultimamente disposto. E questo, giovi notarlo, insinuò la Sacra Scrittura, quando non accennò che Dio creasse quelle anime: sibbene comandò che la terra e il mare germinassero quei viventi. Il comando divino è l'efficacissima volontà di Dio: *dixit et facta sunt.* Per la sua efficacia, e non perchè a ciò bastassero le forze inferiori (nessuno sogni l'evoluzione), sorsero dalla materia terrena i nuovi viventi, ciascuno fecondo giusta la sua specie. In altro modo parlerà il sacro testo dell'anima umana.

La quale invece, come ha l'essere proprio, così è per sè prodotta; e come è semplice, è creata. Che sia creata nel corpo, come anima che l'avviva, non toglie la verità della creazione; e lo sentano coloro, ai quali pare in altra scuola d'avere risposto sufficientemente per le altre forme,

dicendo che sono prodotte nel soggetto. Sì, anche l'anima nostra è creata nel corpo, e ha così intrinseca relazione al medesimo, che ne dipende quanto alla numerica moltiplicazione. Ma è qualche cosa di sussistente; per sè esiste; per sè è prodotta; è creata. La qual verità dalla Scrittura è insinuata, dicendo che Dio soffiò nella faccia di Adamo lo spirito di vita, e Adamo fu vivo.

CAPO IX.

L'ANIMA FORMA SOSTANZIALE

Th. XVI. *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.*

SOMMARIO: Come l'anima dell'uomo è creata, così è incorruttibile e immortale. — Eppure come sensitiva e vegetativa, è forma del corpo. — E' forma sostanziale, e perciò non può esser che una. — Dottrina cattolica. — L'atto del corpo ascende fino ad essere spirituale: unità dell'universo.

La stessa ragione vale per l'inizio e pel fine; nella stessa maniera che abbiamo ragionato della produzione delle forme, dobbiamo procedere per la loro deficienza, o al contrario per la loro permanenza nell'essere, quando la materia si sottrae con disposizioni contrarie alla vita e il soggetto cessa di vivere. Cessa l'anima di esistere, secondo quello che dicemmo doversi riguardar la vita come atto primo e sostanziale, nè distinguersi nei viventi il vivere dall'essere. L'anima che solo era in quanto era il vivente, con ciò stesso non è più, come non è più la rotondità d'una sfera schiacciata. L'anima, che aveva in sè la propria esistenza, naturalmente la conserva: com'era indipendente nell'operare e nell'essere, così non dipende nella durazione, e deve dirsi ed è veramente incorruttibile.

Perciò è detto nella tesi citata, che le anime inferiori, *quum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur;* ma l'anima dell'uomo *a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.* Non si corrompe per sè, come semplice; non è corrotta a cagion del soggetto materiale, come quella che

ha l'essere proprio e non dipende dalla materia. Questo ha di sua natura; e ci basta per farne certi ch'ella di fatto perpetuamente durerà, perchè Dio, dal quale l'anima ha l'essere, non è cagione mai che venga meno ciò che di sua natura non lo richiede. Anzi l'anima spirituale, che ha per oggetto l'immobile verità, e ha sete di proporzionata felicità, ed è capace di possedere in alcun modo l'assoluto Bene, con molteplici ed alte grida domanda di essere conservata in eterno.

E questo è certissimo per la nostra fede. Con la quale immortalità sì manifestamente per s. Tommaso è connessa l'immediata creazione di ciascun'anima umana, che questa pure da lui è detta verità di fede, ed eretica l'opinione che l'anima venga per tràduce. Così soleva parlare l'Angelico, deducendo le evidenti conclusioni dalle verità rivelate. Ora i teologi parlano diversamente, e non dicono eretica una proposizione, certa soltanto per deduzione, e non per immediata rivelazione o definizione della Chiesa. Concedono tuttavia che sarebbe erronea e vicina all'eresia la negazione della creazione dell'anima.

Pare impossibile! Agostino platonico non osava ammettere questa creazione; e inclinava a dire che dopo Adamo le anime degli uomini sono derivate da quelle dei loro parenti. Lo incalzava Girolamo con valide ragioni a dire altrimenti; e il primo rispondeva che volentieri cederebbe, ma che temeva di non poter poi sostenere la verità del peccato originale. Sembra ch'egli in questo vedesse alcunchè di positiva contaminazione, la quale da anima ad anima si dovesse trasmettere: or come può intendersi, se l'anima esce di mano al Creatore? Era riservato alla quieta lucidità dell'Angelo d'Aquino il dichiarare che il comune peccato è colpa abituale dell'umana famiglia per l'atto del primo padre; che materialmente è privazione dei doni soprannaturali, e soprattutto della grazia. L'anima è creata da Dio; ma è creata come forma del corpo, gene-

rato per concupiscenza anch'essa abitualmente disordinata, poichè non più sommessa alla ragione, com'era nell'integrità originale. Per questa comune e volontaria deordinazione dell'umana famiglia, in confronto al primo stato, l'anima è creata priva di grazia: con ciò ha la macchia del peccato abituale, che non viene da Dio, ma dal difetto della creatura.

Nella tesi XV è pur detto che l'anima è creata *cum subiecto sufficienter disposito infundi potest.* Queste parole accennano all'opinione di Aristotele, abbracciata da s. Tommaso, che non nella prima costituzione del germe fecondo, sì più tardi, quando l'organismo è capace di atti propri dell'umana natura, l'anima sia creata. Senza fermarci a discutere questo punto di secondaria importanza, ci basti notare che non valgono a confutar gli antichi le recenti osservazioni biologiche. Secondo queste, fin da principio c'è vita e moto vitale. Si è saputo sempre, e lo diceva pure il Maestro di color che sanno seder tra filosofica famiglia. Ma gli pareva una vita comune al genere dei vegetanti, non ancora specificamente umana. Hanno forse i moderni dimostrato il contrario? Non lo crediamo; ma, se mai, tanto meglio: saranno più palpabilmente confutate le bugie dell'Haeckel e le ipotesi dei trasformisti.

* * *

Con questa superiorità dell'anima umana sopra la materia, è peraltro da asserire indubitatamente ch'ella è anima veramente, ossia non meno delle anime inferiori vera forma o atto primo sostanziale del corpo avvivato. E' dottrina cattolica, che il Concilio Viennese celebrato sotto Clemente V definì: *Definientes quod quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus.* E Pio IX, condannando gli errori del Baltzer, ri-

chiamò quella definizione. Della quale dovremo prendere il senso e il valore secondo il valore e il senso che, senza differenza di Scuole, comunemente allora si dava alla voce e alla nozione di forma. Ora in questo tutti erano concordi, di concepir la forma come una entità reale, distinta dal soggetto informato, la quale non per azione alcuna da sè esercitata, sibbene per l'immediata comunicazione di se medesima, è atto determinante del soggetto al suo modo di essere, e con esso costituisce il composto che è in tale specie di sostanza. L'anima così costituisce il vivente. Questo fu sempre comune intendimento della Scuola, e però dei dottori che parlarono e definirono nel Concilio viennese. Secondo il senso ch'essi davano alle parole del decreto, il decreto medesimo si deve senza dubbio interpretare.

È per le cose dette ne abbiamo manifesta ragione. Nel corpo umano è l'atto del sentire e vi è per l'anima; non per altra anima che per l'intellettiva, essendo uno chi sente e chi ragiona. Dunque l'anima stessa che intende è principio di vita sensitiva; è principio formale che costituisce il soggetto nell'attualità del sentire, e però dell'essere vivente secondo questo grado. Dobbiamo conchiudere con certezza che dunque la stessa anima intellettiva è forma del corpo, in quel modo che le altre anime e le forme inferiori costituiscono il composto nella propria natura.

E perchè il primo atto sostanziale non può essere che unico, e perchè quel corpo che è costituito senziente, è preparato mediante la vegetazione; è manifesto che l'anima stessa è ugualmente principio di cotesta vita che nutre e svolge l'organismo. La qual verità è ancora teologica, e fu accolta dai Padri antichi, i quali propugnarono contro Ario e contro altri eretici l'unicità della vita e dell'anima nell'umana sostanza del Signore Gesù; e fu pure richiamata da Pio IX nella lettera al Vescovo di Breslavia (*Dolore haud mediocri*, 30 apr. 1860) ove insegna e dichiara: *Sententiam quae unum in homine ponit vitae principium, ani-*

mam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque doctoribus plerisque ac probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitime solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari.

A questa unicità di principio vitale si ferma la dottrina teologicamente certa; nè i Padri andarono più oltre, confutando gli eretici corruttori della verità dell'Incarnazione; nè intendevano di troncar le dispute mosse dai seguaci dello Scoto contro san Tommaso i Vescovi del concilio viennese, quando definirono che l'anima è vera forma essenziale del corpo umano. Ma ciò non toglie che più oltre legittimamente proceda la buona ragione, con molta luce guidata dall'Angelico Dottore, e bene espressa nella tesi XVI, ov'è detto: *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica; et per ipsam habet homo ut sit homo et anima et vivens et corpus et substantia et ens.*

E' certo che l'anima è forma sostanziale del corpo? Sì, e ad affermarlo ci conforta l'insegnamento solenne della Chiesa. Ora procediamo noi con s. Tommaso, e chiediamo: E' possibile che all'atto sostanziale si dia per soggetto una entità sostanzialmente determinata? Non sarebbe più atto primo e sostanziale quello che pure era detto atto sostanziale; e ripugna, come ripugna che una figura determini un corpo già figurato, che la sfericità sia ricevuta in un poliedro.

E' l'argomento stesso che proponemmo, per negare alla materia prima qualsiasi atto entitativo, e qui s. Tommaso ha gli stessi avversari, quelli che con lo Scoto confusero le idee, e nel pensare un soggetto per sè ordinato ad una forma credettero di avere assai da porre nel composto una vera unità sostanziale. Ma non è vero; perchè è manifesto che ogni sostanza è tutta per sè ordinata alle

sue proprietà, e alle sue ultime perfezioni: ogni cosa alle proprie azioni, ogni corpo alla quantità e alle forze naturali, ogni spirito all'ultima attualità dell'intendere e del volere. Abusano adunque gli altri di quella espressione *per se*. Questa in un modo più largo si deve prendere a significare che un soggetto già costituito dice per sè relazione di capacità e di esigenza agli atti secondi; in altro modo più rigoroso e stretto deve prendersi, quando trattasi di costituire ciò che prima e per sè importa un ente a cui appartiene il primo esistere. Per accidente, e riunendo in un soggetto due modi di essere, sostanziale e accidentale, fanno *uno* la sostanza e la sua proprietà, il corpo e il quanto, l'uomo e il risibile; benchè il corpo per sè esiga quantità, l'uomo per sè sia capace di ridere. Ma *per se* dee dirsi veramente uno quello che importa un solo e primo atto di essere, un solo e primo modo di ente: or questo appartiene soltanto all'ordine sostanziale, o al primo dei predicamenti.

Per conseguenza, se il corpo, già come tale costituito, ricevesse l'anima, in primo luogo l'anima non aggiungerebbe che una perfezione seconda a ciò che è già posto in se stesso come ente in atto e come sostanza. In secondo luogo, il corpo capace di ricever l'anima, secondo l'osservazione dell'Angelico, sarebbe già più perfetto degli altri corpi: dovrebbe avere gli appropriati elementi, la struttura organica, la disposizione più delicata e complessa: che gli mancherebbe mai, per essere sostanza migliore dell'altre? In terzo luogo, non si può concepire che due sostanze in atto, l'anima e il corpo, restando ciascuna nella propria attualità, costituiscano un che sostanzialmente uno, ossia uno per quella prima realtà che ha il primo essere. Si uniranno in un atto secondo e accidentale, in un mutuo influsso o in qualunque altro ordine, non nella prima costituzione dell'ente, la quale sola è sostanziale. Legga e mediti chi vuole il terzo articolo della questione

de Spiritualibus creaturis fra le Disputate, e vedrà con quanta forza l'Angelico propugna la necessità di ammetter l'anima forma immediata e unica della materia.

Invano altri dice che sono due sostanze incomplete, l'una all'altra ordinata. Saranno incomplete relativamente a quel tutto che è l'uomo, com'è incompleto l'azoto e ugualmente l'ossigeno relativamente all'aria che noi respiriamo; non è incompleta nè l'una nè l'altra parte in riguardo ad essere quella che è, un vero corpo, un vero spirito, capaci d'unirsi in un composto, che sarà secondo al loro essere primo. Nella Scuola di s. Tommaso non corre quell'espressione di *sostanza incompleta,* usata fra i discepoli dello Scoto. Molto meglio la materia e la forma, e qualsiasi anima fuor dell'umana, sono dette *principii* dell'ente: sono principii sostanziali. Principii, perchè costituiscono la sostanza, che primamente e per sè esiste: non sostanze incomplete, perchè non conviene ad essi la definizione: *res cui competit esse non in alio.* Veramente *competit esse* al composto, non a' suoi principii. L'anima umana sì, ed essa sola, bene è detta sostanza incompleta: è sostanza, alla quale compete la propria esistenza; è incompleta, perchè a costituire la perfetta natura e ad emettere tutte le operazioni, delle quali è principio, ha bisogno di essere unita al corpo.

Ora se l'anima intellettuale ha già l'essere proprio, come può unirlesi il corpo, altro che accidentalmente? Sarebbe certo accidentale l'unione, se l'atto pel quale l'uomo è, anima e corpo, fosse un altro da quello pel quale l'anima sussiste. Ma nella stessa maniera che l'anima communica alla materia la propria natura (non la fa *spirito,* che è nome d'una cosa semplice, ma la fa sostanza determinata e vivente e sensitiva); così, e per ciò stesso le communica la propria esistenza; cosa che le altre forme non danno, perchè esse medesime non l'hanno, e soltanto sono ragion formale che il composto sussista in tal natura. *Quidquid*

advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse substantiale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse, a quo anima subsistere potest; quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima. Così l'Angelico scioglie quell'ovvia difficoltà nel commento alle Sentenze (II Sent., Dist. I q. II art. IV ad 1m) e in molti luoghi paralleli. Nè per lui può essere dubbiosa l'ultima parte della tesi XVI: *Insuper anima communicat corpori actum essendi quo ipsa est.*

Ma se è così, se veramente l'entità dell'anima è parte intrinseca del corpo, come è giusta la volgare affermazione che l'uomo è composto d'anima e di corpo? Come può dirsi che nell'Eucaristia l'Anima del Signore Gesù è presente per concomitanza, non è direttamente contenuta nel senso delle divine parole: *Hoc est corpus meum*? A questo rispondiamo che è vero, materialmente l'anima è già contenuta nella parola *corpo;* trattasi qui infatti non di qualunque corpo, ma di un corpo umano, e tale non è che per l'anima umana. E' forse un corpo insensato? E' forse un corpo inorganico e morto? Ma formalmente e logicamente con quella voce è designata la sostanza secondo il grado di corporeità; invece l'anima è intesa come formale principio di vita, non importata nella comune ragion di corpo. E secondo questo pensiero parla il genere umano; e secondo questo diciamo che nel Sacramento l'Anima è presente perchè unita al corpo, non per se stessa come forma vitale. Di che segno evidente è questo che se nel triduo della morte di Gesù un apostolo avesse consecrato, sotto le specie del pane sarebbe stato il Corpo esanime con la Divinità, sotto la specie di vino il solo Sangue, pur congiunto al Verbo. E la concomitanza in ordine al Sacramento è da intendere più logicamente che secondo l'entità. Vuol dire non esserci in forza delle parole, se non quello

che le parole stesse secondo l'uso umano formalmente significano; v'è insieme poi per entitativa necessità e tutto ciò realmente costituisce quello che dalle parole è formalmente significato, e tutto ciò che nella realtà del Signore è congiunto, nè può mancare senza che lo stesso Gesù sia mutato da quello che è in se medesimo. V'è così la realtà dell'anima costitutiva del corpo e del corpo vivo; v'è la quantità, per la quale è esteso il Corpo del Signore; v'è la Divinità determinante il supposto.

* * *

Richiamiamo il primo dubbio: può un'anima essere spirituale; può uno spirito essere vera anima? Sant'Agostino ammirava l'unione dello spirito con la materia quasi come un mistero. Certo, se il fatto non fosse manifesto, nelle ragioni dell'ente noi non ne vedremmo la possibilità. Ma, posto il fatto, diciamo. La materia non dice altro per se stessa che inerzia e potenzialità. Non può esistere come nuda potenza; anche nelle infime specie ha un atto che le è superiore. Abbiamo così le forme degli elementi e dei misti, con le universali energie, diversamente distribuite per tutto il mondo, di che sono a noi notissime manifestazioni le forze molecolari, il calore, l'elettricità, le affinità chimiche, l'attività radiale. In queste non è contenuta la ragione della vita, l'unità d'un tutto eterogeneo, il moto vegetativo. Eppure di una forma che questo importa e si dice anima, la materia è capace. Molto meno la materia e la corporeità dicono nulla della percezione sensitiva: del dolore o diletto dalle proprie fisiche disposizioni, del percepire in alcuna guisa gli agenti esteriori. Eppur di nuovo il corpo è capace di questo, e può essere informato da un'anima sensitiva, dipendente sì nell'essere e nell'operare dal soggetto ch'essa avviva, ma superiore di molto a tutto ciò che la nozione di quantità e di tutte le qualità corporee parrebbero importare.

Ora quale argomento potrà recarsi mai per asserire che cotesta anima sensitiva, tanto più alta delle fisiche mutazioni, non può sorgere più alto ancora, fino ad identificarsi con un atto non più dipendente dalla materia nella sua intrinseca entità, benchè ad essa comunicato come principio formale della stessa natura sensitiva? In questa poi saranno comprese le ragioni inferiori di vegetazione e di corporeità, senza delle quali nè il senso è possibile. Così dagli enti infimi e materiali, riguardando non ciò che in essi è potenza imperfetta, sì l'atto e la perfezione, saliamo fino a toccare gli atti sussistenti e puri, il mondo degli spiriti. Vedremo poi come dagli spiriti si discende a quel minimo e imperfetto che è l'anima umana. Intanto facciamo plauso all'opera del Creatore, ammirando l'unità che ordina le creature: *e questa è forma, che l'universo a Dio fa somigliante.*

CAPO X.

FACOLTA' OPERATIVE

Th. XVII. *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.*

SOMMARIO: La tesi XVII tratta delle facoltà. — Perchè la voce *potenza* sia comune al principio dell'agire e del patire. — Distinzione reale delle facoltà dalla sostanza. — Moltiplicità delle potenze operative. — Come sieno tra loro ordinate. — Perchè si attribuiscano all'anima, quando pure hanno per soggetto il composto. — Come rimangano nell'anima separata.

Per poter dire alcuna cosa dell'anima e di noi stessi, abbiam dovuto supporre la prima e volgare cognizione degli atti nostri operativi: senza questi neppur sapremmo di esistere. Per gli atti medesimi abbiam coscienza di noi, e intorno ad essi ragionando, ne deduciamo qual debba essere la natura dell'umana sostanza onde procedono.

Ma procedono essi forse immediatamente dal soggetto che sussiste nella prima entità sostanziale; ovvero c'è una realtà intermedia, che informa il soggetto ed è principio prossimo dell'operazione? E se questo principio distinto è da ammettere, è unico o molteplice? E se sono molti, come si distinguono e che ordine hanno tra loro? E loro soggetto è forse la sola anima, o il composto animato? Peraltro può o deve dirsi che emanino tutti dall'entità dell'anima? E quando questa si separi dal corpo, che cosa ritiene delle sue facoltà? Cotali sono i dubbi, che distintamente propone e scioglie l'Angelico nella questione XIX della prima parte, e che più ampiamente tratta in altre opere, specialmente commentando Aristotele. Alle stesse

questioni risponde in compendio la tesi XVII: *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur; posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.*

Una buona parte delle verità qui affermate furono già svolte nell'articolo precedente, per poter conchiudere quel che è fondamentale in riguardo all'anima umana: principalmente abbiamo dimostrato che il sentire è operazione del composto, onde seguiva che l'anima è forma del corpo; poi che l'intendere è operazione dell'anima sola, onde conchiudevamo la propria sussistenza dell'anima o la sua spiritualità. Quanto al resto, brevemente esporremo la citata questione di san Tommaso.

E il precipuo dissenso della sua scuola dalla scuola di Duns Scoto nella presente materia riguarda il dubbio proposto in primo luogo: Se la stessa essenza dell'anima sia la sua facoltà operativa: o se invece la potenza, per la quale l'anima opera, è distinta dalla realtà sostanziale. Non vogliono cotesta distinzione gl'interi scotisti; l'ammettono come probabile, ma ricusano di dirla necessaria, quelli che allo Scoto si avvicinano; la sostengono risolutamente i discepoli dell'Aquinate: questi poi sempre l'afferma come certa e importante verità.

Ora ci giovi notare che il significato della voce *potenza* primariamente di qui fu preso, e fu nota più presto la potenza attiva che la passiva. Di che fu cagione quel che sopra dicemmo, essere a noi necessaria innanzi tutto, come base della ricerca psicologica, la conoscenza dei nostri atti, dai quali deduciamo tutto il resto. Abbiamo coscienza di mutare le nostre operazioni e di averle talora, talora di non averle. E ci è manifesto che le operazioni medesime son nostre, in quanto da noi procedono. Ora non sempre esse procedono; può avvenire che tutte quelle di che siamo

a noi consapevoli sieno sospese, come in chi giace assopito. Eppure differiamo anche allora da altre nature, ove le nostre operazioni non sono mai. Quelle nature non possono averle, come una pietra non sente, un bruto non ragiona; noi possiamo. Ma questo potere dice attività e perfezione: importa causalità ed efficienza, che suppone atto nella cagione. E' diverso dunque da quel principio potenziale che abbiamo perpetuamente opposto all'atto e alla perfezione.

Eppure non a caso deve essere stata scelta una voce stessa con le due significazioni. Non equivocazione, ma analogia deve intercedere tra l'una e l'altra. E di fatto l'una dall'altra fu derivata, estendendo il concetto del non aver prima un atto che poi si ha. Diciamo di poter pensare quando tuttavia non pensiamo, e diciamo di poter sapere quello che ancora non sappiamo. Non è univoco il *potere* nei due casi. All'atto di pensare basta esercitare la virtù che già abbiamo; a sapere in atto dobbiamo ricevere una virtù che ancora ci manca. Per cotal maniera quella prima potenza ch'è attiva e la seconda che è passiva convengono con una certa analogia nel presentare come nozioni distinte l'ordine all'atto ultimo e l'atto medesimo; nel poter esistere, o almeno nel potersi concepire il soggetto privo ancora dell'atto.

E fu prima nella nostra cognizione la potenza attiva, subito nota per la coscienza del nostro procedere; è anche prima, se si attenda all'ordine della perfezione, poichè molto migliore è la virtù, che si fonda nell'atto e produce l'atto, che non sia la semplice capacità di ricevere l'atto o la perfezione. Ma per venire al concetto della potenza passiva, che è ordinata all'atto come al suo termine e al suo bene, senza del quale sarebbe affatto inutile, e che è capacità di perfezione ond'essa è per sè manchevole, ci ha condotti la potenza attiva, in quanto essa pure in noi non è sempre unita all'ultimo suo compimento, che è l'operazione, e sentiamo che è più perfetto il pensare in atto

che non sia il solo poter pensare. Nelle nature superiori alla nostra, ossia nei puri spiriti, l'intelletto e la volontà hanno sempre una prima operazione, spesso al contrario impedita in noi dal difetto dei sensi e dal vincolo che ad essi lega la nostra mente. Ma in quegli spiriti eziandio v'è successione di atti diversi; e per questo, e per altri argomenti, ivi pure la potenza operativa è distinta dalla massima perfezione ond'è capace. Solo in Dio la potenza, sia che s'intenda in ordine alla creazione, o in ordine all'operazione interna, o anche in ordine agli atti nozionali, considerati nelle divine Persone, nè dall'Essenza nè dall'ultimo atto si distingue; e in qualunque modo diverso noi la nominiamo, è distinzione da noi concepita pel necessario nostro difetto in paragone all'infinito.

Ma con questo abbiamo prevenuto la discussione prima accennata, se le potenza operative, dette pure facoltà (*a faciendo*), sieno realtà distinte dal soggetto sostanziale. Alcuni recenti schernitori della Scuola medievale volevano ridere di s. Tommaso, quasi che egli ponesse in noi altrettanti spiriti attivi, addossati al ceppo indolente della sostanza. Ma conviene ridere della loro grossa intelligenza, e avvertire che, se poniamo un immediato principio di operazione distinto dal primo sussistente, come quello non ha il proprio essere, così nè pure esso opera propriamente; bensì è vero che compie la sostanza in ordine all'operare, quale virtù della sostanza medesima. Dev'essere almeno per tutti evidente che è distinto dall'anima il pensiero, che ora è, ora non è. Ma non il pensiero pensa; sibbene l'anima per esso. L'anima è pensante per quella realtà accidentale che formalmente la costituisce in quest'ultima perfezione. Similmente la facoltà di pensare è virtù dell'anima, ond'ella ha di essere prossimamente disposta ad emettere l'operazione. Quella falsa supposizione di chi rideva si fonda ancora nel non concepire rettamente i

principi dell'ente, e nell'attribuire a ciascuno l'intera ragion di ente e quasi una propria sussistenza.

Tolto così un volgare pregiudizio, con l'Aquinate diciamo che potenza ed atto si corrispondono come due principi, in diverso modo partecipanti la stessa natura e la ragion del genere e della specie a cui appartiene l'ente perfetto che costituiscono. Così il principio potenziale, che dee ricevere la determinazione sostanziale, e il principio formale che dà cotesta determinazione, si riducono come diversi principi allo stesso genere di sostanza, e alla specie medesima, poniamo di uomo. Ora la sostanza come tale non ha per proprio atto l'operazione, bensì la sussistenza; nè l'operazione appartiene al genere primo, sì ad alcuno degli altri nei quali dividesi l'accidente; e in quanto importa qualche entità assoluta, come la sensazione o l'intelligenza, si riduce certo al genere della qualità. Dunque non la sostanza sola, ma necessariamente una virtù accidentale che le si aggiunge, è potenza per sè rispondente all'atto operativo. *Cum potentia et actus,* dice l'Angelico, *dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum non potest esse in genere substantiae: operatio autem animae non est in genere substantiae* (q. cit. art. I).

Gli scotisti resistono dicendo che la sostanza è pure in potenza alle forme accidentali e alla stessa attiva virtù. Porremo forse di nuovo un'altra entità che queste forme riceva? Andremmo all'infinito. Ma non avvertono che altra è la ragione di cotesti atti permanenti, ordinati anch'essi all'ultima perfezione, che, fuori della sussistenza, è l'operazione; altra è dell'atto ultimo operativo, non ordinato ad alcun ulteriore compimento. Riguardo alle forme permanenti la sostanza medesima è in potenza, in quanto per esse deve essere compita in ordine all'operazione: è una

potenzialità tutta passiva, intima a quella prima, con che il soggetto richiede l'esistenza propria: non si richiede che sia un'entità distinta dalla sostanza medesima. Ma riguardo all'atto operativo, la potenza corrispondente è virtù efficiente ed è recipiente insieme: è potenza per sè e primamente ordinata a quella massima perfezione. Perciò è necessario che con la propria entità all'atto si proporzioni; e come l'atto medesimo appartenga al genere accidentale.

Del resto, osserva pur s. Tommaso, se l'anima fosse la sua stessa virtù operante, come dà l'atto del vivere sostanziale, così darebbe insieme e sempre l'atto proprio della virtù e saremmo sempre in atto operanti. *Nam anima secundum suam essentiam est actus*: è atto primo informante e costituente. *Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum* (ib.).

Finalmente, le facoltà operative più nobili, come l'intelletto e la volontà, dicono perfezione, che nel suo concetto non inchiude limiti, e può trascendere ogni misura. Se sussistessero, come indistinte dalla sostanza, non avrebbero limite alla loro perfezione: la qual cosa è falsa in tutte le creature. In tutte per conseguenza non solo l'operazione, che importa un'ultima attualità, ma eziandio la virtù attiva, che pur di sua natura è atto, deve prendersi come forma aggiunta al soggetto.

E la distinzione delle facoltà dall'anima o dal soggetto parrà certo di nuovo, chi pensi la formale diversità delle operazioni; come son disparati gli atti della vita vegetativa e della sensitiva, e in questa i vari sensi, e nello spirito l'intendere e il volere. Come nessuno osa negare la specifica anzi la generica differenza [1] tra le molte opera-

[1] Specifica è la differenza tra le facoltà che, dentro lo stesso ambito dell'operazione analogicamente comune, danno una varia determinazione ad

zioni dell'uomo; così nessuno dirà che una stessa facoltà è nutritiva e sensitiva, vede ed ode, intende e vuole. Questo conferma la distinzione delle virtù operative[1] dalla sostanza, e ci conduce a cercare come le stesse facoltà debbansi numerare e distinguere. Che sieno molte, osserva l'Angelico, viene in noi da perfezione e da imperfezione. Nell'ordine corporeo, ove al soggetto materiale il compimento viene per atti distinti, e dove a diversi scopi meglio s'adattano organi diversi e propri di ciascun atto, cresce con la perfezione la complessità delle parti, delle disposizioni, delle facoltà. Perciò la vita organica, salendo nella perfezione, cresce nella moltiplicità delle parti, conformate a diversi usi; e nell'uomo è massima la diversità degli organi convenienti a ciascuna maniera di operazioni. Dove la forma sta da sè, come nell'ordine spirituale, alla maggior perfezione risponde maggiore semplicità: l'angelo, anche nell'intendere sarà più uno e semplice che non sia l'anima nostra.

Universalmente, distingueremo le facoltà secondo le ragioni formalmente diverse del tendere al loro oggetto, o che è lo stesso, della maniera con la quale l'oggetto o muove la facoltà o termina il suo atto. Infatti ogni operazione ha per se stessa un termine a cui tende, e questa tendenza non è aggiunta all'atto operativo, ma è tutta la sua intrinseca costituzione. Nello stesso modo tutto l'essere della facoltà non è altro che ordinarsi alla sua operazione, per la quale unicamente quella si concepisce ed è. Ne segue che la distinzione delle facoltà e degli atti è assegnata bene, e secondo la più intrinseca nozione, quando

una potenza generica: così il sentire si divide nei sensi noti dell'animale. E' generica la differenza, quando non si può univocamente concepire una comune potenza, come tra il vegetare e il sentire, tra la conoscenza e l'appetito.

[1] Meno bene altri direbbe *virtù operatrici;* non perchè in qualche modo non si possa dire; ma perchè insinuerebbe l'opinione che le stesse facoltà per sè medesime emettano l'atto, mentre è vero che la sostanza opera per esse.

è presa dalla formale diversità degli oggetti, ossia dalla diversa ragione o dalla maniera, secondo la quale la facoltà con la sua operazione tocca il termine proprio al quale è ordinata.

Secondo questo principio, procede minutamente l'Angelico nel distinguere le facoltà dei diversi gradi di vita, nel vegetare, nel sentire, nella parte spirituale. Quando Aristotele disse che sono una la forza nutritiva e la generativa, certo intese dire che appartengono all'anima stessa, nè l'una si avvera mai senza l'altra. Ma considerando che altro è assimilare l'alimento a una data parte dell'organismo, altro costituire un germe potente a svolgersi nell'organismo intero, non dubita l'Angelico di assegnare due distinte facoltà. E così non importa che in simil guisa l'alimento sia preso a ristorare una parte invecchiata o a compensarla perduta, e a svolgere o crescere l'organismo non ancora perfetto. Nella stessa vegetazione sono due ragioni diverse: perciò distingue san Tommaso la facoltà nutritiva dalla aumentativa, che cessa quando l'organismo ha la giusta misura.

Quel principio similmente è applicato ai sensi. Qui la distinzione è chiara, quando sono patenti i vari organi, come l'occhio e l'orecchio; è meno chiara, quando gli organi non appaiono, come nel tatto molteplice e nelle interne facoltà, o percettive o motive o appetitive. Parecchi temono il franco procedere dell'angelico Precettore: egli, posto il principio, non teme, e va innanzi sicuro, secondo che gli si presentano formalmente diverse le maniere, o riguardo al modo con che l'oggetto muove la facoltà, o riguardo alla propria ragione secondo la quale la facoltà si porta all'oggetto.

Quindi viene che molte sono le ragioni distinte nel senso, unite in una più alta ragione che le comprende per l'intelletto. Se questo attinge l'ente in quanto tale, nessuna diversa maniera di conoscibilità dovrà darci altra facoltà

spirituale conoscitiva. Se la volontà tende al bene assoluto, nessuna diversa bontà farà diverso l'appetito superiore. L'inferiore invece o il sensitivo, si differenzierà, o secondo che tende semplicemente al suo appetibile, o secondo il dover sorgere a vincere alcunchè di arduo, onde è mosso diversamente.

La stessa dottrina è ampiamente applicata agli abiti o acquisiti o infusi, pei quali le facoltà dell'uomo sono variamente disposte ai loro atti ed agli oggetti, specialmente in ordine alle virtù ed ai vizi, e alle soprannaturali elevazioni. Nè pur vogliamo delibare l'estesissimo argomento: ma facciamo avvertire in che vasta parte della teologia si allontanano dall'Aquinate quelli che in cotesta materia, della distinzione dei principii operativi secondo ogni ragione che sia formale nell'oggetto, a lui non consentono. Temono un cumulo di entità diverse, il quale paia inutile e quasi impossibile. La difficoltà proviene dal modo di concepire quelle entità. Chi se le rappresenti come piccole sussistenze, ripugnerà. Chi le intenda come attualità diverse dal soggetto, che potrebbe essere altrimenti disposto, non vedrà la cosa difficile. Viene qui in questione un gran numero di dubbi proposti e sciolti da san Tommaso in tutta la seconda parte, ch'è la più ampia della sua Somma.

E' manifesto che gli abiti dipendono dalle facoltà nelle quali son ricevuti, e mediante le quali son ricevuti nel soggetto. Ma le facoltà medesime hanno ordine tra loro? Elegantemente risponde l'Angelico che v'è un doppio ordine di dipendenza, o perchè la natura tende principalmente all'interezza delle facoltà più perfette, e queste hanno a sè subordinate le operazioni inferiori; o perchè la natura, ch'è in noi legata alla materia, gradatamente si svolge, e prima vengono all'atto le facoltà meno perfette: l'ordine della generazione è opposto così a quello della perfezione, il materiale al formale. Della quale avvertenza conviene che eziandio in altre questioni si ricordi chi vo-

glia intendere e seguir l'Aquinate, quando si tratta di priorità o posteriorità di natura. Secondo queste considerazioni, le facoltà spirituali sono il fine a cui tutto è ordinato nell'uomo, ed esse si valgono degli atti sensitivi, e con il loro impero muovono le facoltà inferiori. Similmente alla sensazione è ordinata la vegetazione, che nutre e svolge gli organi convenienti, e che secondo il diverso sentire spesso si eccita o si rallenta. Molto influiscono i nostri nervi, ov'è la sensazione, su tutto il nostro movimento corporeo; di che noi ci accorgiamo al vario palpito del cuore e alla conseguente circolazione del sangue. E' pur chiaro inversamente che prima è costituito il perfetto organismo, e vengono dopo le migliori operazioni.

Per dimostrare che l'anima nostra è ad un tempo e in verità spirituale e vera forma del corpo, fu necessario distinguere le facoltà, che la sola anima hanno per soggetto, dalle altre che sono nel composto. Or, se è così, pare illegittimo il dire universalmente che le facoltà son dell'anima e vengono dall'anima. *Dicendum,* risponde s. Tommaso, *quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti sed sicut principii; quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit* (art. V ad 1^{m}). Cioè sono attribuite all'anima le facoltà, come a quella onde viene tutta la perfezione e l'attualità del composto. E ricordiamo che dall'anima in quanto tale dipende la medesima struttura organica: perchè v'è quest'anima, il corpo si svolge e nelle sue parti si differenzia così; per essa anche le forze elementari o le comuni energie della materia mondiale tendono nel vivente ad un effetto mirabile di misture e di tessuti che in ogni altro modo sarebbero impossibili. Molto bene adunque dice l'Angelico che l'anima è ragion formale ed è principio di tutte le facoltà: anche di quelle che solo nel composto hanno veramente il soggetto che le porta e che per esse opera.

Così finalmente dobbiamo intendere l'emanazione del-

le facoltà dall'anima stessa. Si dice che emanano, in quanto sono necessariamente connesse alla produzione e all'esistenza del vivente. Non è vero che con causalità efficiente, ossia esercitando un'azione, l'anima le produca; bensì è vero che, come, se è fatto il ferro, è fatto tenace ed elastico a suo modo, così fatto il vivente, è fatto con le sue proprietà, che sono le potenze operative. Queste risultano dalla sostanza, come atti secondari di essa, ma necessariamente ad essa inerenti e da essa dipendenti: ond'è che la sostanza, prima e per sè prodotta dal generante, è ragione che l'efficacia del generante si estenda alle proprietà conseguenti. In questo senso l'Angelico potè dir la sostanza produttiva delle sue facoltà. E perchè di nuovo tutta la ragion formale del vivente è nell'anima, però diciamo che da questa emanano le facoltà vitali, benchè non tutte abbiano in essa solo il loro soggetto.

Quando poi l'anima si separa, che cosa porta con sè? Porterà formalmente e interamente le potenze che in lei sola risiedono, ossia quelle che nel loro atto non usano di organo (la frase è di Aristotele), ossia l'intelletto e la volontà; le quali avranno un modo di operare libero dai sensi; e questo par meglio, ma è meno rispondente al grado di spiritualità d'un'anima nata a vivere e ad operare nel corpo. Quanto alle facoltà inferiori, le riterrà radicalmente: chè sarà sempre tale spirito a cui converrebbe costituire l'umana natura, ed essere principio di vita sensitiva ed organica, cosa impossibile fuori del corpo. Questo disse anche Stazio a Dante, là nel XXV del Purgatorio:

> E quando Lachesis non ha più lino,
> Solvesi dalla carne, ed in virtute
> Seco ne porta l'umano e il divino.
> L'altre potenzie tutte quante mute;
> Memoria, intelligenza e volontate
> In atto, molto più che prima acute.

Tutte mute dice le potenze inferiori, perchè incapaci di qualsiasi operazione, anzi nè pur veramente intere nella

loro entità, ma solo *in virtute* alle quali manca per esplicarsi il soggetto che le abbia come sue proprietà. L'atto sensitivo intrinsecamente ed essenzialmente è organico. Perciò fu vano lo sforzo di alcuni teologi, i quali cercarono nella vita sensitiva dell'uomo, certo proveniente dall'anima, una cagione del poter l'anima stessa per le sue colpe patire nell'altra vita dal fuoco. Contentiamoci di sapere che quella pena è misteriosa, *miris sed veris modis;* e il pensiero che quella fiamma fu accesa per gli spiriti angelici, ove non è principio alcuno di sensazione, deve troncare alla radice ogni tentativo di cercar nell'anima umana qualsiasi modo naturale di ricevere impressione e dolore da cosa corporea. Sembra scarso quello che l'Angelico insegnò, ponendo un innaturale e violento legame, che soggetti il riottoso spirito a una creatura inferiore. Ma anche qui, come nelle altre soprannaturali verità, san Tommaso procedette secondo che dimostra la realtà della natura, nè pensò a mutar questa o a mettervi nuove facoltà o nuove entità (come altri fece), per adattarla a fatti superiori da noi non intesi. Egli ragionò sullo spirito, come lo spirito appare in sè costituito, e disse quel tutto che secondo la natura di esso può dirsi. Qui si fermò, lasciando poi che non alla virtù naturale del fuoco, ma all'occultissima onnipotenza di Dio si debba riferire quel più di misterioso e di terribile che i detti dei Santi e il sentimento del popolo cristiano richiedono.

CAPO XI.

INTELLETTO UMANO

Th. XVIII. *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.*

Th. XIX. *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter, intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.*

Th. XX. *Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.*

SOMMARIO: I. L'immaterialità è necessaria all'intelletto, — e basta perchè la natura sia intellettuale. — Come sia varia la perfezione degli intelletti. — Oggetto della conoscenza intellettiva. — Come dal conoscere i corpi l'Angelico tragga l'incorporeità dell'anima.

II. La cognizione umana dipende dai sensi e da essa ha principio. — Come questo risponda allo stato dell'anima nell'unione con il corpo, — e come convenga aver per oggetto proprio la natura corporea. Immediatamente serve all'intelletto la fantasia, e i fantasmi, illuminati dall'intelletto agente, concorrono alla formazione delle specie intelligibili.

III. Gli universali, non considerati logicamente, ma soltanto come nature astratte. — Gli oggetti presentati nei fantasmi. — Questi sono illuminati e le specie intelligibili ne sone astratte. — Che si conosca della sostanza. — Come sia noto il singolare. — Come ascendiamo alle più alte nature.

Troppo vasto sarebbe l'argomento proposto, l'umano intelletto, se dovessimo svolgerlo secondo la portata del titolo. Ma qui non vogliamo far altro che notare alcuni punti principali, ove la dottrina dell'Angelico, più limpida e più risoluta delle altre, meglio ancora si oppone agli errori, che, del resto, tutti i cattolici vogliono respingere. Non diciamo che le prove dell'Aquinate sieno sempre le

più facili a sostenere contro gli avversari delle verità elementari della ragione e della fede. Talora un argomento meno profondo fa maggiore impressione agl'intelletti non bene preparati, e l'apologeta usa spesso di armi più adatte a ribattere le obbiezioni di fatto correnti, che non a vincere con mettere in luce l'intera verità e dimostrarne l'ima radice. Ma la diuturna meditazione e la conoscenza perfetta del vero sempre farà vedere che S. Tommaso meglio d'ogni altro ha toccato il fondo della questione ed è salito alla vera cagione delle cose, quali sono in se stesse.

Osserviamo poi che le tesi, qui prese a dichiarare con brevità, nè sono un compendio di tutta la filosofia, nè principalmente sono rivolte a confutare gli avversari della sana filosofia e della religione. A questo condurranno, disponendo nell'ottimo modo le menti dei maestri cattolici, non contenti di rimaner fedeli alla S. Chiesa con evitare gli errori teologici, ma bramosi della più squisita dottrina che fiorisca nelle nostre Scuole; e tal è, a giudizio comune, la dottrina dell'Aquinate. Tale fu lo scopo dell'approvazione data alle tesi proposte; tal è ancora il nostro pensiero nel piccolo commento che ne facciamo.

Sono tre le tesi che riguardano l'umano intelletto; e secondo esse, procureremo qui di esporre in primo luogo come l'intellettualità vada congiunta alla immaterialità, onde segue la gradazione degli spiriti e il proprio oggetto degli intelletti. In secondo luogo, omettendo quello che è comune a tutte le Scuole cattoliche, dichiareremo come sia nell'anima nostra una virtù formatrice delle specie intelligibili. Terzo, diremo come l'intelletto umano conosca le ragioni universali e attinga i singolari.

I.

Immaterialitatem, dice la tesi decimottava, *sequitur intellectualitas*: all'immaterialità non può non andar congiunta l'intellettualità. Se si considera un sussistente libero da materia, certo quello è uno spirito dotato d'intelletto; se ci sta innanzi un atto accidentale, ma dalla materia indipendente, esso appartiene ad un soggetto spirituale. Ricordiamoci che per conchiudere la spiritualità dell'anima nostra, ossia che non solo ella è semplice, come ogni forma, ma eziandio per sè operante e per se esistente, senza intrinseca dipendenza dalla materia di cui è atto sostanziale, siamo partiti dall'operazione intellettiva, che all'anima umana appartiene. Ad ogni intellezione ripugnano, dicemmo, le determinazioni e le misure quantitative, le quali s'avverano necessariamente in tutto ciò che procede da un composto materiale, o che dipende dalla materia: così è legata alle dimensioni anche la sensazione. L'intellezione sorge più alto e da quelle misure è libera. Dunque è al tutto superiore alla materia il principio intellettivo, l'anima razionale. E in questo i nostri senza esitazione convengono: tutti ammettono che alla quantità e alla materia ripugna l'intelligenza.

Ma se vogliamo affermare che reciprocamente, appena negata la materia e la dipendenza dalla medesima, si è per necessità nell'ordine intellettivo, sembra a molti ardita la conseguenza, e par che dicano volgarmente: S. Tommaso l'ha detto; egli avrà saputo perchè. Or noi pensiamo che altri pure possano saperlo, e che l'Angelico non abbia nascosto le sue ragioni.

Intanto, già il negare che la materia possa intendere, ha fondamento più profondo presso l'Aquinate che presso altri. Gli altri affermano quella ripugnanza, considerando le ragioni della quantità, che tien dietro alla materia, come

prima e necessaria proprietà, nella stessa guisa che più volgarmente si definisce il corpo, sostanza estesa. Ma è concetto meglio assai rispondente all'essenza del corpo, quello che lo presenta come sostanza composta di potenza e d'atto, ove la potenza è la materia, l'atto è la forma. Analogamente, per veder l'opposizione tra la natura corporea e l'intellettiva, S. Tommaso si ferma nella stessa ragione di materia, la quale gli basta per ottenere quella conclusione. Perchè l'intendere è un nuovo ricevere in sè le nature o le forme delle cose: *intellectus fit omnia.* Ma le forme sono qui ricevute per virtù propria dell'intelligente, e senza togliergli la natura secondo la quale esiste in se stesso, e senza che una forma si opponga alla contraria. Davvero l'intelligente ha in sè la ragion formale dell'oggetto inteso: ha la ragione della pietra, delle piante, dei bruti, degli astri, del moto mondiale, e, più o meno interamente, secondo la sua virtù o perfezione, di tutte le cose e dell'ente universale; ma l'ha riproducendola intenzionalmente, come termine, a cui tende e che in sè riproduce, della sua operazione. Al contrario, la materia riceve una forma; ma la riceve determinandosi ad essere secondo la medesima ed escludendo le altre; la riceve passivamente e per virtù d'un agente esteriore; la riceve fisicamente, nè in ciò la materia concorre con alcuna sua azione. Ecco, il ricevere attivo e il passivo, per sè opposti come la potenza e l'atto, disterminano la materia dall'intelletto; e quella è di questo incapace, come ripugna che la potenza in quanto potenza sia vero atto. Così dunque sono contrari il ricevere materiale e l'intenzionale: quello è della potenza fisica, questo dell'intelletto.

Questa dottrina troviamo esposta più ampiamente che altrove nel secondo articolo della prima tra le questioni disputate *de Veritate.* Una cosa, ivi è detto, può essere perfetta in due maniere. La prima maniera è nella perfezione del proprio essere specifico. Ma perchè la propria

specie di ogni natura esclude tutte le altre, ad ogni creata sostanza tanto manca della perfezione universale, quante sono le nature da quella prima distinte. Ora, quasi in rimedio a cotal restrizione, v'è un'altra maniera di perfezione, in quanto il conoscente formalmente è tale, e accoglie in sè le cose conosciute, come disse il Filosofo che l'anima in qualche modo è tutte le cose, in quanto è nata a conoscerle. In cotal guisa può avverarsi in un soggetto la perfezione di tutto l'universo; e in questo, secondo i filosofi, è l'ultima perfezione dell'anima; perfezione che noi poniamo nella visione di Dio, nel quale vedremo anche il resto. Ma la perfezione d'una cosa non può essere in altra secondo l'essere determinato che aveva in quella; e però, affinchè possa trovarsi in altra, convien prenderla senza ciò che la determina o la restringe. E poichè le forme, o le perfezioni delle cose, per la materia sono determinate, dobbiam dire che una cosa può essere conosciuta in quanto è separata dalla materia. E ne viene che anche il soggetto nel quale è ricevuta dev'essere immateriale. Perchè se inchiudesse materia, la forma sarebbe in esso ricevuta al modo materiale, e ristretta all'essere fisico, e non sarebbe secondo il modo della conoscenza, cioè in quanto la perfezione di una cosa è nata ad essere anche in altra. Così in sentenza l'Angelico. Ed è la più profonda dimostrazione, non dedotta dalle proprietà materiali, sì dal primo essenziale concetto, per conchiudere che alla materia ripugna tutto l'ordine intellettuale.

* * *

Ora non sarà difficile la dichiarazione dell'altra parte: che tolta appena la materia si entra nell'ordine dell'intelletto. Ce lo deve persuadere, o insinuare almeno, la serie o la scala degli esseri nell'universo, ove sopra il senso, ancor materiale, subito incontriamo l'anima intellettiva: e

perchè non esisterebbe in natura, se fosse possibile, il grado intermedio? Ma appunto da questo continuarsi del senso con l'intelletto, ossia dall'entrar delle forme nell'ordine intellettivo, appena son liberate dalle materiali condizioni, che nel senso avevano ancora, deduce l'Aquinate la conclusione qui propugnata. Ecco, egli dice, appena dai fantasmi sono astratte le immagini non più legate alla materia, abbiamo specie intelligibili. Appena le forme naturali, che sono nei corpi legate alle misure e alle determinazioni quantitative, da queste per astrazione son libere, subito sono forme capaci d'universalità, e per sè intelligibili, e di fatto conosciute dall'intelletto. Anzi questo intelletto, che diviene con esse una cosa, e si ha il composto intenzionale dell'intelletto e dell'inteso, quasi di soggetto e di sua forma, può e deve dirsi informato dalla natura conosciuta, della quale ha in sè l'immagine e che per conseguenza secondo sè lo attua e a sè lo termina. Cotesta natura è con ciò entrata nella sfera intellettuale; nè altro però ci volle che l'astrazione dalla materia. Dunque l'immaterialità è ragion sufficiente d'intellettualità.

L'argomento è dall'Angelico esposto così: *Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia* (C. G. l. I. c. 44). Ossia: mentre le forme corporee sono concrete nella materia, sono incapaci di attuar l'intelletto, e di essere per sè conosciute; chè, per essere la materia principio d'individuazione, l'intelletto umano si termina agli universali, non ai singolari. Ma appena la natura è astratta, o la forma è libera dalla concrezione materiale, eccola intel-

ligibile, e unirsi all'intelligente, come determinazione del medesimo: senza dubbio con ciò stesso è entrata nell'ordine intellettivo. Ma per poter entrare in quest'ordine, conviene che ne abbia preso la condizione necessaria e bastante. Or non ha preso altro che la immaterialità: appena astratta dalla materia e svestita delle materiali determinazioni, è diventata forma intelligibile, o atto della mente, nella specie che la informa e nel verbo che la termina. Dunque l'immaterialità è condizione sufficiente d'intellettualità. Tal è il pensiero dell'Angelico nelle citate parole.

Così abbiamo la conclusione stessa da due argomenti: cioè dal fatto della serie continuata e non rotta per salti nelle nature dell'universo, e dal segno più intrinseco alla presente questione che ci dà la conoscenza umana, ove le forme corporee, per ciò che son prese senza le materiali condizioni, già sono intelligibili. Un terzo argomento, e più intimo ancora, e che, sorgendo alle più alte ragioni dell'ente, assegna la causa reale della nostra asserzione, benchè possa riuscire difficile il sentirne la forza, è dedotto dalla illimitazione dell'atto libero dalla potenza.

Poichè, diciamo, tra le perfezioni dell'essere (a priori non lo potevamo dire, ma ne accerta l'esperienza universale), questa si trova, di estendersi con l'operazione a ricevere intenzionalmente le forme o le ragioni essenziali delle altre cose, senza alterare entitativamente la propria natura; dobbiam riconoscere che a cotesta nuova perfezione è contraria la passività, e la concrezione della materia; ma non v'è motivo di negarla all'atto per sè dicente perfezione, e non ristretto nè limitato. E appunto perchè vediamo che a questa perfezione della intenzionale riproduzione delle cose direttamente è opposta la determinazione materiale, abbiam ragione di dire che non per accidente, sì formalmente e per sè l'estendersi intenzionalmente è impedito dalla materia, e che per conseguenza, tolto co-

tale impedimento, rimane all'atto la perfezione dell'estendersi con l'operazione intellettiva alle altre nature. In breve: Non altro che la concrezione materiale per la sua ragione e direttamente si oppone all'operazione dell'intelletto. Dunque ove non è principio materiale, la perfezione dell'atto comprende quella perfezione.

Questo senza dubbio s. Tommaso pensava, quando diceva impossibile la semplicità essenziale dei corpi celesti, perchè sarebbero senz'altro spiriti intelligenti e non sostanze percepite dal senso. Questo aveva pure in mente, allorchè rispondeva nel settimo quodlibeto (art. X) ad una strana questione, se per miracolo possa esistere una bianchezza separata senza dimensioni; e diceva che sarebbe unica, illimitata, intellettiva. *Si albedo sine quantitate esset, iam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis. Esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit.* Non si attribuisca all'Angelico d'aver detto che quella stranezza sia possibile; si ritenga soltanto la sequela: se una qualità corporea esistesse in quel modo, già sarebbe non più corporea ma spirituale e intellettiva.

* * *

Ora per questa via troveremo ancor la radice della diversa e crescente perfezione degl'intelletti. Cotal radice non può assegnarsi nella semplice negazione della materia, poichè la negazione è per se stessa indivisibile, ossia non ammette nè più nè meno. Ma dobbiamo attendere che la materia è massima in ragione di potenzialità: non è massima quasi fosse capace della massima perfezione, chè anzi in questo è ristretta alle forme corporee; anzi è massima, perchè sola tra tutti i possibili principii entitativi è potenza pura, come quella che si ordina al primo atto sostanziale, e da sè rimane *prope nihil,* come anticamente fu detto. Ad essa dunque si ferma il concetto di potenza

prima e pura; ma fuor di essa si estende la ragione di potenza entitativa, secondo la nota verità che unico è l'atto purissimo. Perciò anche nelle sostanze spirituali, che tutte negano la materia, rimane tuttavia qualche ragione di potenza, che non è la sua perfezione.

E prima, rimane, come già dicemmo la relazione intrinseca e trascendentale di principio potenziale in ordine all'atto di essere in ogni essenza non necessaria, ossia in tutte le finite nature, che solo esistono perchè Iddio liberamente le vuol trarre dal nulla. Poi, nelle sostanze spirituali non c'è veramente altra potenza sostanziale, com'è nei corpi la materia prima; rimane peraltro ancora, quale potenzialità secondaria, l'ordine all'operazione. Questa è secondaria, in quanto suppone la sostanza e le si aggiunge, e non riguarda l'atto primo del sussistere ma l'accidentale dell'operare. E' tuttavia di grande importanza, perchè finalmente nell'operazione si compie la perfezione delle cose, e senza l'atto operativo sarebbe inutile l'esistenza; e soprattutto, poichè operando le creature, e particolarmente gli spiriti, raggiungono il loro fine, che è il loro bene, qui ancora più che nella sostanza è l'assoluta bontà delle creature medesime. Che vale al demonio esser angelo? Invece è felicissimo ed è perfetto un bambino che va in cielo.

Ha dunque una grande importanza quella capacità di attualità operativa, che appartiene ad ogni finita natura. La medesima capacità si proporziona alla natura stessa di cui è, e tanta è quella quanta è la perfezione di questa, e in questa si dimostra la perfezione della prima. Ond'è che se noi fossimo ammessi a conoscere direttamente le operazioni angeliche, da esse bene dedurremmo la gradazione degli angeli; quantunque più veramente dalla diversa perfezione delle loro sostanze deve dipendere, come da immediata cagione, la diversa attualità dell'operare.

Realmente le due ragioni s'accordano. Ciascuna es-

senza ha la misura immediata e formale dal modo di ordinarsi alla partecipazione dell'essere: questo è nell'ordine sostanziale ed è proprio atto dell'essenza. Ma con il diverso modo di ordinarsi all'essere, affatto per sè a noi occulto, va insieme il diverso modo di ordinarsi all'operare: e questo a noi può in qualche guisa manifestarsi. Per l'infimo spirito, che è l'anima nostra, il proprio modo d'intendere è quello di astrarre le forme dalle concrezioni corporee dipendentemente dai sensi. Non ci parrà troppo astruso il dire che, se ci fosse dato intuire le intellezioni degli spiriti superiori, ora a noi noti troppo vagamente con solo dirli liberi dal senso, potremmo assegnare la propria maniera dell'intendere di ciascuno, più o meno semplice, più o meno alto nella perfezione del termine rispondente a ciascuno spirito, come suo proprio oggetto; più o meno ampio nell'estensione delle cose alle quali ciascun atto può estendersi, penetrandone la propria ragione, e così più o meno lontano dalla ristretta determinazione delle conoscenze umane. Nella diversa attualità intellettiva si manifesta la diversa perfezione delle nature spirituali, sostanzialmente ordinate alle diverse partecipazioni dell'essere, con ciò stesso capaci di diversa intellezione, che la sostanza contiene in virtù o in radice.

Adunque tanto più alta e perfetta sarà cotesta virtù, quanto più lontana da quella determinazione massima che in noi è proporzionata all'astrarre dai sensi. I quali ci presentano le cose singolari e concrete: ma in queste sono pur contenute obiettivamente le ragioni essenziali, non per sè legate e strette alle concrezioni di tal singolare. Coteste ragioni conosce il nostro intelletto, senza attingere le differenze possibili, per le quali le medesime ragioni astratte possono determinarsi. E similmente conosce le forme generiche, senza subito intuire le possibile differenze specifiche. Un più sublime intelletto tocca al contrario e penetra le diverse ragioni contenute in una più alta; e con questo

vieppiù si eleva sopra la determinazione più stretta delle singole cose, e cresce nella virtù capace di miglior atto e più si allontana dalla potenzialità opposta all'atto, e propria della materia. Così sovra questa più si elevano le migliori nature e sorgono a più alta e più pura spiritualità. La quale negativamente esclude la materia; ma positivamente s'innalza nella virtù attiva, che ha la radice nella sostanza ordinata a miglior essere e si manifesta nella migliore intellezione; e l'una e l'altra dee dirsi più spirituale.

Così nella tesi XVII alle prime parole: *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas* tengon dietro le altre: *et ita quidem ut secundum gradum elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis*. A che si appoggia l'Angelico, per far sentire l'intrinseca ragione della intellettualità divina, nella q. XIV della I p. e ogni volta che tratta lo stesso argomento, dicendo che per essere Iddio *in summo immaterialitatis*, è infinita perfezione intellettuale. Al sommo della immaterialità è veramente Colui che da sè sperne ogni ragion di potenza; e dobbiam dire che come i corpi son grossi e concreti in paragone agli spiriti scevri di materia, così gli spiriti creati nella loro composizione di essenza e d'essere, di sostanza e di qualità, di facoltà e di operazioni, più ancora sono concreti e grossi in paragone a Dio, del quale l'essenza semplicissima è l'Essere assoluto e l'Intendere e l'Amore e ogni bene. Egli è solo nella sua purissima spiritualità.

Questa è pur la dottrina che l'Aquinate esponeva nel c. VI dell'opuscolo aureo *De ente et essentia*, ove diceva possibili i molteplici intelletti per la diversa potenzialità, che in diverso modo partecipa l'Atto puro, posto fuori dell'infinita serie dei possibili spiriti; e a ciascun di questi attribuiva il proprio modo, secondo che l'atto alla potenza si proporziona; e se noi potessimo assegnare le proprie loro differenze, non potremmo prenderle altronde che dal

diverso modo d'intendere. E con analoghi pensieri egli ragionava nel secondo *Contra Gentes* (al c. XLVI), mostrando la necessità che sieno nell'universo le nature intellettuali, che sole risalgono a Dio con la loro operazione, e compiono il giro con il ritorno al Principio onde sono partite; sole imitano la prima Causa, reggendo se stesse al fine, e operando per arte d'intelletto, e rinnovando intenzionalmente le altre cose sole tendendo formalmente a possedere come lor bene Iddio, hanno per loro termine la piena felicità.

* * *

Per la dottrina esposta tuttavia non appare se gl'intelletti diversi abbiano oggetti diversi. Che gli abbiano, par necessario dal principio che le facoltà e gli atti secondo i loro oggetti si differenziano; per le cose dette parrebbe di no, in quanto ogni intelletto è capace di rinnovare in sè la ragione di qualunque cosa.

Senonchè la maniera di rinnovarla, specialmente quando la natura intesa sorpassa l'intelligente, è diversa assai. Altro è intendere una cosa con proprio concetto affatto corrispondente alla natura di quella, sì che la quiddità nel conoscente sia pienamente com'è nell'oggetto; altro è conoscerla secondo una ragione, vera sì, ma non adeguata, ma nemmeno propria dell'oggetto al quale il pensiero si riferisce, e forse non presa direttamente dal medesimo oggetto, sì formata per altra via e applicata a quello per qualche somiglianza o analogia, e affermando differenze, e negando di conoscerne il proprio modo. Perchè noi stessi siamo consapevoli di formarci indirettamente e per rapporti ad altre cose a noi meglio note, le immagini di cose, che per sè non ci sono presenti, ma che sappiamo esistere o intendiamo possibili. Sopratutto così e non altrimenti abbiamo qualche conoscenza delle nature a noi superiori, degli spiriti separati e principalmente di Dio. Con che vediamo estendersi l'intelletto a conoscere, benchè imperfet-

tamente, anche le cose che non può direttamente intuire, o delle quali non arriva a formarsi un'immagine propria, o a penetrarne la quiddità e l'intima costituzione.

Dicesi adunque che l'oggetto adeguato dell'intelletto è lo stesso ente. E vuol dire, primo, che la ragion di vero o d'intelligibile accompagna la comunissima ragion di ente ed è una nozione trascendentale. Secondo, che cotesta ragione semplicissima e nuda d'ogni determinazione, cade la prima nella mente, la quale incomincia ad intendere con gli atti più estesi e indeterminati e imperfetti. Terzo, che se qualsiasi nozione si formi di oggetto non esistente e non possibile (come un ente di ragione e la chimera), non può formarsi altrimenti che per ordine all'ente, o di negazione o di altra relazione. Quarto, che in ogni formalità conosciuta viene a determinarsi la nozione suprema dell'ente, sempre contenuta nella ragione intesa. Quinto, che ogni intelletto può attingere in alcuna guisa qualunque ente, anche infinito nella perfezione, attribuendogli la ragione stessa di ente e poi analogando e ponendo eccesso e negando le limitazioni delle cose per sè note, in quella guisa che suggeriranno le relazioni di quella natura più alta con le inferiori onde siam dovuti partire. Per tutto questo, l'ente è oggetto adeguato dell'intelletto: esso comprende tutto ciò che può intendersi e nulla s'intende senza riferirsi all'ente.

Ma poichè sono diversi intelletti, a ciascuno risponde come oggetto proprio quello che si proporziona alla sua virtù, e può dalla medesima essere conosciuto com'è in sè stesso nella sua ragione quidditativa o essenziale; ovvero è rappresentato per una propria immagine, non presa da altre cose e corretta e applicata ad altro. Ora questo oggetto così conosciuto com'è in se stesso e nella sua propria forma, non deve esser posto in una spiritualità più pura, o, che è lo stesso, in un'attualità più elevata e perfetta, di quella in che è posto il conoscente. Infatti l'oggetto è co-

nosciuto per una sua riproduzione intenzionale formata nell'intelligente per virtù ed atto dell'intelligente medesimo. E ripugna che questo con la sua operazione, naturalmente esercitando la propria facoltà, si ponga in una attualità migliore di quella che costituisce la sua natura, o la sostanza che è radice e causa della intellezione. Ne segue che ogni intelletto ha per oggetto proprio ciò che si proporziona alla sua spiritualità. Potrà poi conoscere le nature inferiori, come contenute nella perfezione della sua e da essa sorpassate. Conoscerà le superiori con minor proprietà per analogia alla sua natura stessa, e vedendo negl'indizi che ne può avere o negli effetti e in altre relazioni, come sia migliore e s'innalzi. Così ogni angelo intende perfettamente se stesso; e, salvo le disposizioni aggiunte dal Creatore, naturalmente conosce le cose inferiori e gli spiriti più alti per ordine a se medesimo. Teniamo che ogni intelligente ha per proprio e connaturale e primo oggetto per sè conosciuto quello che corrisponde alla sua spiritualità.

* * *

Parrebbe che dunque l'anima umana dovesse anzi tutto conoscere se stessa : la coscienza ci dice di no. Ma quella conclusione sarà vera per l'anima separata; nell'unione con la materia, non dev'essere, e valga il fatto per argomento principale. Possiamo assegnarne tuttavia buona ragione. Nello stato presente, l'anima non è da sè, ma il suo essere, come la sua natura, è comunicato al corpo; e ciò che ora completamente sussiste, non è la sola anima, è l'uomo. Al modo di essere corrisponde il modo di operare e d'intendere; e però, oggetto proprio dell'umano intelletto deve essere la natura composta, com'è lo stesso uomo, ossia la natura corporea. Questa tuttavia non è in atto intelligibile secondo la materia, che ha ragion di potenza e che è principio delle determinazioni individuali, necessarie alla reale esistenza delle nature. Ne segue che pro-

porzionatamente anche il nostro intelletto è in potenza ad intendere e non è in atto, finchè non gli si presentano le forme astratte dalla materia, delle quali esso dapprima non ha specie o immagine alcuna. Gli si presentano per mezzo dei sensi, i quali son radicati nella stessa anima intellettiva, sono facoltà dell'uomo, e ricevono l'impressione dalle cose esterne. Così dunque conviene che l'intelletto umano sia eccitato e determinato al suo atto, in quanto l'uomo sente, e pel sentire gli oggetti si fanno presenti alla stessa anima spirituale. Essa nasce come potenza pura in ordine all'intendere: non in quanto le manchi la virtù o la facoltà intellettiva, chè allora non intenderebbe mai; sibbene in quanto non ha veruna specie congenita che la determini all'atto, e d'altra parte non è, pel suo modo di essere nell'unione con la materia, direttamente e per se stessa intelligibile.

E se fosse, o se avesse qualche prima specie da sè, oltre la sproporzione tra il modo di essere e il modo di operare, inutilmente e dannosamente sarebbe unita al corpo, che non l'aiuterebbe ad acquistare le connaturali cognizioni (principal perfezione e ultimo atto della natura), anzi la impedirebbe, e le sarebbe cagione di stupidità. Finalmente ognuno sa e dee sapere che per intendere qualsiasi cosa fuor delle cose sensibili, da queste dobbiam noi prendere le immagini e le analogie. Non sarebbe così, se l'anima da sè fosse in atto d'intendere o se medesima o qualsiasi verità spirituale: avrebbe concetti proprii di cotesto ordine superiore, concetti che certamente non ha.

E sognarono quelli che dicevano di vedere Iddio; e sognava chi pretendeva che nasciamo con l'idea dell'ente che comprende ed eccede ogni cosa; e sognava chi voleva far discendere le anime dalle stelle, ove tutto sapevano. Oh se l'anima avesse immediata e prima coscienza di sè, nè Malebranche, nè Rosmini, nè Platone, avrebbero sognato coteste strane fantasie! E tutti gli errori riguar-

danti l'anima, e sopratutto il delirio dei materialisti che la negano, sono segno evidente che l'anima non ha diretta intuizione di se medesima. Come in verità si conosca, diremo più sotto, dopo aver dichiarato in qual modo conosca la natura delle cose.

* * *

Ora ci giovi notare l'argomento di che usa l'Angelico a provare la spiritualità, ovvero, come egli dice, la sussistenza dell'anima umana, perchè nella mente e nel linguaggio di lui, checchè poi abbia sottilizzato il Gaetano, sussistere non è altro che avere proprio atto di essere. E dimostra che l'anima nostra ha cotesto atto, come noi pure mostrammo a suo luogo, da ciò che essa ha una propria operazione, alla quale il corpo non può prender parte. Ma per provar questo, dice: *Homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum: quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum* (I p. q. LXXV art. II). Il principio è questo, che l'interna naturale disposizione impedisce la conoscenza delle altre cose, come la bile di che la lingua sia infetta toglie di sentire il dolce. Questo modo di esporre il necessario argomento della operazione intellettiva non corporea, sceglie l'Angelico nella Somma, giudicandolo con ciò manifesto e certo. Eppure sembra ovvia l'istanza contraria: Se l'anima è spirituale, o se è spirituale l'operazione intellettiva, poichè la propria forma impedisce la cognizione delle altre, sarà impossibile all'anima conoscere le nature spirituali; sarà impossibile conoscerle a qualunque spirito. Come si risponde?

Si risponde che l'argomento di S. Tommaso è certamente efficace, in quanto oppone la materiale disposizione del soggetto, che fisicamente è determinato in un modo e non in altro, alla recezione passiva e materiale di altra forma. Ora siccome il corpo non può ricevere che mate-

rialmente, ripugna che in questo modo riceva le forme degli altri corpi. Nè avere in sè la natura stessa di corpo gli gioverebbe a conoscerla: prima perchè, quella materiale determinazione non è principio di conoscenza; poi, perchè ripugna a ciò, che è quanto, la riflessione sopra se stesso. Nè potrebbe ricevere le altre forme, impedite dalla determinata natura del soggetto. E' impossibile per conseguenza che l'anima conoscitrice delle nature corporee inchiuda materia, o che la facoltà intellettiva si eserciti per via di organo materiale. Ma nulla di questo vale per lo spirito, ancorchè, senza dubbio, determinato nella sua essenza. E la ragione è che l'attualità della medesima essenza, libera dalla concrezione materiale, non è impedita dall'estendersi, anzi per se medesima ha la virtù di estendersi a ricevere, attivamente e non passivamente, nell'ordine intenzionale e non entitativo, le forme delle altre cose. Di più, come spirito libero dalla quantità, perfettamente, nello stesso ordine conoscitivo, può riflettersi sopra sè, e così aver di sè piena conoscenza. Ecco dunque: al corpo, ove la recezione è necessariamente materiale e passiva e la riflessione è impossibile, ripugna avere in sè le forme delle altre nature e la cognizione di se stesso; allo spirito, che riceve intenzionalmente e per propria virtù l'oggetto inteso, non ripugna.

* * *

E il senso? Per le cose dette, parrebbe ripugnargli ogni conoscenza, non essendo esso libero dalla materia e dalla quantità. E noi diremo per ciò appunto, che la conoscenza vera e piena, quella che rappresenta l'oggetto com'è in se stesso realmente costituito, e che importa la coscienza con la quale il conoscente riferisce il proprio atto alla cosa e sa la proporzione di quello a questa, al senso non compete. L'occhio nulla sa del modo, secondo il quale è in sè costituito il colore, nè l'orecchio percepisce che cosa sia oggettivamente il suono, e così del resto; e per molte ra-

gioni giudichiamo che l'intelletto male si apponga, se troppo facilmente giudichi dell'obbiettiva costituzione del sensibile, stando alla necessaria semplicità della prima percezione: a torto le fa dire quello che non dice, ed esso s'inganna. Esamini accuratamente e vedrà. Il senso adunque, secondo l'impressione patita, e formalmente, e precisamente in quanto riceve tale impressione, si porta o si termina con il suo atto ad un oggetto esterno, onde gli viene d'essere colpito e quasi attirato così: poi tra i vari oggetti, i quali variamente lo colpiscono, molto bene discerne: e questo vale a reggere in gran parte la vita animale, e al resto suppliscono meravigliosi istinti, o in noi l'esperienza e la ragione. Ma non si rinnova nel senziente la natura del sentito, nè sostanziale nè qualitativa, e il crederlo sarebbe illusione. Non può una facoltà corporea ricevere intenzionalmente l'intima costituzione di alcuna qualità, nè di essa è spoglio l'organo sensitivo (il nervo ottico nella retina è purpureo, nè sono ivi incolori i conetti più delicati alla visione), nè esso è capace di ricevere le impressioni altro che materialmente. Per lontana analogia, la percezione sensitiva con l'intellettiva conviene nella ragione di conoscenza. Conosce l'intelletto, perchè veramente nato a rinnovare in sè le ragioni essenziali e a penetrare l'intima costituzione di qualunque cosa; conosce il senso, in quanto si riferisce ad un oggetto dal quale patisce, senza attingere il modo reale; poi discerne i diversi oggetti che sente.

Conchiudiamo questo capitolo, osservando come la dottrina dell'Angelico assegni profondamente l'obiettività della conoscenza, purchè non si pretenda di estendere cotale obiettività pel senso a fargli dire che cosa sia luce o suono o altro sensibile. Il conoscere è rinnovare nel conoscente l'essenza delle cose, è ricevere in sè le forme delle altre nature esistenti nell'universo. Non è dunque disposizione del soggetto, non è l'impressione ch'esso riceva

o che in sè produca. Ci potrà ben essere, dovrà certo essere, nel soggetto medesimo un atto che non avrebbe, se non conoscesse; ma la ragion formale del conoscere non consiste propriamente in ciò che il conoscente ha in sè una nuova realtà; sebbene nell'ordine trascendentale di cotesta realtà, che è una attività operativa, all'oggetto rappresentato o intenzionalmente riprodotto. Come la ragion di vero non sarebbe nell'ente, se non fosse possibile l'intelletto, e quella consiste nella relazione che accompagna l'ente all'intelletto; così non si darebbe la nozione d'intelletto o di conoscenza, se non si desse la rappresentazione dichiarata o l'intenzionale riproduzione delle nature. Niuno dei nostri lo nega; ma niuno può assegnarne la profonda radice, meglio di quello che abbia fatto l'angelico S. Tommaso.

II.

La prima nozione intelligibile in ogni cosa è quella di ente, e ogni cosa che è può essere conosciuta, e nulla si può conoscere o intendere senza ordine a quella stessa prima nozione. Questo è dire che universalmente l'ente costituisce l'oggetto adeguato della intelligenza. Ma non ne viene che ogni intelletto possa ugualmente conoscere la propria ragione di qualunque cosa; anzi ciascuno ha un oggetto proprio a sè proporzionato, non superiore al grado di spirituale perfezione in che è posto l'intelligente. Dobbiamo ora determinare qual sia questo proprio oggetto della mente umana; cioè quali sieno le cose che primamente e per sè stesse noi possiamo attingere e delle quali possiam formarci una nozione quidditativa, conoscendone la ragione essenziale, senza bisogno di dedurla da altre nozioni prime e proprie che ad altre fonti avessimo attinte. Con la natura poi dell'oggetto avrà connessione la maniera di venire all'esercizio della nostra facoltà intel-

lettiva, e di acquistar le specie o le immagini determinatrici della nostra mente al suo atto, e di terminarci alle cose che ci stanno presenti, non senza una estrinseca sì ma necessaria e vera dipendenza dell'intelletto dalle facoltà sensitive. Le quali questioni sono toccate nelle tesi decimanona e ventesima, ove prima è detto: *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus.*

La verità accennata in queste parole, che nell'intendere noi partiamo dal senso, ossia che l'anima nostra *solo da sensato apprende ciò che fa poscia d'intelletto degno*, è in questo argomento radice e base di tutto il resto. Che sia così, ce lo assicura una esperienza manifesta e comune. Un infelice che nascesse tra noi privo di tutti i sensi, vegeterebbe, se pure il nutrirsi fosse possibile, come un ceppo, inconscio d'ogni cosa e di sè medesimo. Chi è privo d'un senso, invano si sente dichiarar da altri qual sia l'oggetto di quel senso che non ha. Quando per sonno o per malattia sono impedite le nostre facoltà sensitive, l'intelletto o non opera o va delirando. Sempre ai nostri concetti anche più spirituali associamo qualche immagine sensibile; e nell'esercitar la memoria o l'ingegno ci stanchiamo, nei nervi o nel cerebro, non nell'anima per se stessa, per la necessaria contensione delle facoltà organiche, mentre l'intelletto per sè non usa di organo alcuno, come Aristotele sentenziò. Il fatto dunque è indubitato.

Tuttavia in diverse scuole se n'è cercata diversa spiegazione. I platonici immaginarono che la sensazione fosse necessaria soltanto per richiamar la mente a pensare ciò che già conobbe in una vita anteriore, prima che l'anima fosse chiusa nel carcere della materia e ne rimanesse istupidita. Altri attribuiscono al senso una cotal necessità di condizione per farci appieno coscienti degli atti nostri; quantunque lo spirito abbia sempre o l'intuizione di Dio stesso, o il concetto dell'ente universale; oppure sia fornito di specie congenite, infuse dal Creatore nel momento

che fu creata l'anima, senonchè la natura porta che non possiam valercene, finchè un'analoga sensazione non si accompagni all'intelletto.

Coteste sono dichiarazioni immaginate ad arbitrio, se anche non sono assurde e non sentono di panteismo; certo non sono dedotte dallo studio della natura, che deve avere in sè la ragione del suo procedere e della debita proporzione tra l'essere e l'operare. L'opinione ultima, che pone in noi le immagini intellettuali concreate, come furono nelle menti angeliche, non ha ripugnanza assoluta, chè certo Iddio potrebbe farlo, e in Adamo e in Salomone, ai quali infuse la scienza, certo lo fece. Ma togliendo alla natura un'attività formativa delle specie, quale or ora dichiareremo, e attribuendo invece l'effetto alla divina potenza, s'induce qualche parte di occasionalismo. E più ancora sarebbe cosa innaturale che l'unione dell'anima con la materia tornasse a danno di quella, ritardandone la migliore operazione che è l'intellettiva, cioè il massimo bene per cui giova esistere e si raggiunge il proprio fine. Al contrario nella buona natura le parti debbono ordinarsi in tal guisa che per sè e di lor ragione sieno ordinate all'operazione, e al bene dell'ottima o suprema tra le altre, nella quale il soggetto ha il suo ultimo compimento. Potranno accadere particolari difetti; ma questi, o debbono provenire dalla necessaria limitazione, o avverarsi a caso contro l'intenzione della natura; non debbono le inferiori facoltà tornare assolutamente a danno della migliore fra tutte. Or questo sarebbe, se l'anima avesse da sè spedita la virtù intellettiva, e questa fosse già in atto per le specie congenite o infuse, sì che l'anima dovrebbe pure aver coscienza di sè; e tutto questo fosse impedito dall'unione con il corpo, e ritardato, non aiutato dai sensi. Parrebbe sproporzione della natura e ingiuria all'Autore della medesima.

Al contrario, v'è connessione stretta e v'è perfetto rap-

porto tra il grado di spiritualità proprio all'anima nostra e il proprio oggetto della sua intelligenza, tra il suo modo di essere e il suo modo d'intendere, tra l'esser principio di vita sensitiva e l'acquistar per via dei sensi le specie che costituiscono l'intelletto prossimamente disposto ad esercitare il suo atto e terminarsi al suo oggetto.

E' vero che l'anima umana esiste per sè stessa, e non è soltanto attualità determinata della materia, come sono le anime inferiori, ed è perciò veramente uno spirito. Ma è uno spirito imperfetto, non ordinato a sussistere in sè solo, sibbene a compirsi nella sua stessa natura con la comunicazione della sua propria essenza e del suo essere alla materia, e costituir con essa l'umano composto che è natura e sostanza perfetta. Adunque, secondo l'ordine naturale, l'uomo e non la sola anima perfettamente sussiste, e costituisce un determinato grado di perfezione nella serie universale delle cose. Ora a questo grado di spiritualità non può corrispondere come proprio oggetto la natura affatto libera dalla materia, quella degli spiriti perfetti, i quali hanno in sè stessi l'intera ragione della loro essenza. La facoltà intellettiva che nell'atto di conoscere diviene intenzionalmente una con l'oggetto conosciuto, e ne riceve la forma, ma la riceve attuandosi in essa per propria virtù, non può sorgere con questa a più puro atto o a più alta spiritualità, ch'essa non abbia da sè nell'ordine della sua perfezione intellettuale, fondata certo nella sua medesima essenza. Onde raccoglieremo che non il genere degli spiriti, o delle forme libere e semplici e così sussistenti, bensì quello delle nature composte, ove le forme sono concrete e strette nella materia, corrisponde all'intelligenza dell'anima umana. E questo in tutto risponde al fatto certo che la nostra conoscenza si trattiene spontaneamente nelle cose corporee, e che per nominare o concepire cose più alte ha bisogno di voci e d'immagini attinte a quell'ordine inferiore.

I corpi sono dunque l'oggetto alla nostra mente proporzionato. Ma come possiamo ad essi con l'intelletto terminarci? Non essi certo possono congiungersi alla facoltà spirituale e attuarla della loro stessa realtà, troppo lontana dall'aver ragione di atto per rapporto allo spirito. Nè possono agire sopra il medesimo, imprimendovi qualsiasi loro segno o specie che li rappresenti. Chè ogni azione dei corpi è legata alla quantità, e suppone contatto quantitativo o immediato o mediato, e importa qualche resistenza: ciò che sta fuori dell'ordine dimensivo si sottrae con ciò stesso a qualunque impressione corporea. E' impossibile ogni passione dell'anima in quanto tale o del suo intelletto dalle cose esteriori. Dall'altra parte l'anima non ha in sè sufficiente determinazione a conoscere le nature mondiali o le cose che ci stanno intorno: perchè allora già dovrebbe intendere, senza dipender dai sensi, contro l'esperienza e contro ciò che le conviene nell'unione con l'organismo, nell'attuale esercizio della virtù intellettiva. Conviene dunque procedere per altra via.

Ripugnerebbe affatto che l'anima componesse con la materia una natura per sè intera e perfetta, senza che il composto medesimo avesse la propria attività. Nè senza questa, quella da noi sarebbe conosciuta. C'è infatti, per non parlar del resto, l'operazione sensitiva, che è la suprema nella vita d'un organismo e che risponde appieno all'uopo di condurre all'atto la nostra mente e di far sì che essa si termini al proprio oggetto. Perchè il senso, come facoltà organica, può ricevere le impressioni dagli agenti corporei e percepire in alcuna guisa le disposizioni delle sostanze esteriori; in quanto è facoltà dell'uomo stesso e radicata nella medesima anima che è intellettiva, potrà a questa far presente ciò che esso percepisce dei corpi, ed esser quasi il mezzo che congiunge nell'operazione l'intelletto al suo oggetto esteriore e così ottiene che il suo atto spirituale arrivi a toccare il termine materiale.

Ma anche nella vita sensitiva, la percezione esterna, quantunque fondamento del resto, se rimanesse sola, sarebbe imperfetta e insufficiente; l'uomo nè pur saprebbe di sentire, e non potrebbe unire le diverse sensazioni, o per compararle tra loro e discernere le diverse cose, o per attribuirle ad un solo soggetto. Sono necessarie le facoltà interiori, ove il senso comune raccoglie le diverse sensazioni periferiche, e le aduna e le distingue; ove la fantasia diventa il tesoro delle immagini lasciate dalle cose sentite. Per queste facoltà abbiamo pure coscienza di sentire, talora dell'impressione ricevuta, e sempre dell'oggetto onde è venuta: così perfettamente ci riferiamo alle sostanze che ci stanno intorno. E così all'intelletto le medesime sostanze son fatte presenti.

E' manifesta allora la proporzione tra l'essere e l'operare dell'anima umana, e come ella debba dar principio alle facoltà sensitive, per attinger l'oggetto non superiore alla sua spiritualità e rispondente all'umana composizione; e come sia naturale all'infimo spirito congiungersi al corpo, fuor del quale nè sarebbe compito, nè conoscerebbe nel modo a lui più conveniente; e come il senso non per sè impedisca l'intelletto di tal grado e perfezione, al quale anzi esso serve, prestando il necessario ufficio di fargli presenti le cose che deve conoscere.

Tuttavia non le fa presenti sì che immediatamente l'intelletto sia disposto ad intenderle. Per renderci ragione di questo, dobbiamo rifarci sul pensiero che l'intelletto dee nel suo ordine divenire l'oggetto inteso; esso ha per termine immediato e intrinseco del suo atto un'immagine intenzionale di ciò che conosce, nel suo concetto o nel suo verbo riluce la natura dell'oggetto, nella misura della perfezione con cui questo è inteso. E verbo appunto si chiama il termine dell'intellezione, in quanto è forma dell'intelligente, perchè detto o espresso dalla mente che pensa. E si chiama concetto, in quanto è concepito (*cum capio*) o

accolto nell'intelligente, per virtù del medesimo. Or come potrà l'intelletto avere intera la virtù di formare tal concezione e di rappresentare a se stesso la ragione essenziale di ciò che conosce, senza possedere un'attualità determinata a cotesta ragione, un'attualità che compia la facoltà intellettiva e che la determini, mentre essa da sè rimane in potenza e indeterminata? Certo l'intelletto non ha in sè la determinazione propria di tutte le cose, nè può trovar la specifica ragione di ciascuna nella stessa natura umana, che eccede sì le altre specie corporee, ma non ha il proprio modo in che ciascuna si termina; e poi ci vuole qualche ragion che lo porti piuttosto all'uno che all'altro oggetto. Nè le cose distinte dell'anima possono per se medesime entrare in essa; non gli stessi spiriti, salvo Iddio che di Sè informa le menti dei comprensori e le fa beate, tanto meno i corpi, incapaci di entrare nell'ordine intellettuale. Sono adunque necessarie quelle particolari forme intellettive che alla mente devono inerire come suo compimento per farla prossimamente valida a concepire il verbo e per determinarla a un dato oggetto. Coteste forme furon dette da molti secoli *specie intelligibili;* quelle che Iddio infuse negli angelici spiriti per farli perfetti nella conoscenza dell'universo; quelle che a noi non conviene avere innate, per non fare sproporzionata la nostra natura, ma delle quali da principio siam privi, e che dobbiamo acquistare, per passar dalla prima potenzialità all'attualità operativa che è l'ultima nostra perfezione.

Or non è vero che l'immagine presentata nella fantasia basti a determinare per sè l'intelletto, come se di sè potesse informarlo: il fantasma è sensibile e organico, mentre si richiede una forma intelligibile e spirituale. Ma esso basta, per determinare la facoltà spirituale a costituir quella specie che per intendere, o per attuare ultimamente la facoltà conoscitiva, si richiede.

Poichè l'anima viene all'esistenza naturalmente priva

di forme determinanti la sua intelligenza; nè, senza cadere nell'occasionalismo, attribuiremo a Dio la produzione successiva di ciò che in noi si richiede; nè l'oggetto qual'è in se stesso può imprimere sulla mente; resta che la virtù formativa della specie risieda nell'anima stessa. L'azione dei sensi manifestamente è prerequisita; l'esperienza pure e la ragione ci dicono che quell'azione è perfetta nei fantasmi. Il senso non può dar di più; per andar oltre richiedesi una facoltà spirituale. Questa dunque dobbiamo ammettere, e s'accordano i dottori della nostra Scuola a riconoscerla e a chiamarla *intelletto agente*. E intelletto *possibile,* perchè in potenza, o *passibile* perchè riceve, hanno chiamato la stessa facoltà conoscitrice. Questa in sè riceve la specie impressa, e secondo essa infine emette l'operazione intellettiva con la quale forma in sè il concetto di ciò che intende, o dice il suo verbo, ch'è specie espressa.

Non ci fermeremo a disputar con alcuni, ai quali pare di non dover distinguere realmente la facoltà per sè intellettiva dall'altra che forma le specie. S. Tommaso reputa assurdo il confondere la passività con l'attività. E poi son formalmente diversi i due atti di produrre la specie e di conoscere. Dunque sono due facoltà.

Sono eziandio sottili le disquisizioni intorno all'azione del fantasma, e com'esso sia subordinato alla virtù spirituale. Non bene altri schivano le difficoltà, dicendo che il fantasma è semplice occasione, posta la quale opera a suo modo l'intelletto. Ma non è semplice occasione quella che lascia qualche cosa di sè nell'effetto: ora il fantasma determina il pensiero a ciò che in alcun modo nel fantasma stesso è contenuto. Nè basta dire che l'intelletto opera per sola simpatia tra le facoltà d'un medesimo soggetto: si richiede anzitutto che l'oggetto sia costituito presente alla facoltà spirituale, e non è altrimenti che pel fantasma; or questa non è semplice simpatia, per sè indiretta e accidentale, ma importa influsso diretto.

Meglio diremo che l'immagine sensibile, in quanto è atto d'una facoltà radicata nella stessa anima intellettiva, già in qualche modo imperfetto, e quasi in radice, costituisce l'oggetto in una vera partecipazione di attualità e di rappresentazione spirituale. Certo è migliore che se appartenesse a un bruto, e fosse fuori d'un soggetto intelligente. Con questo attuando la fantasia, è soggetto alla virtù della luce intellettuale attiva ch'è nell'anima; sì che quasi sia in essa intelligibile ciò che contiene, com'è visibile sotto la luce una superficie posta dinanzi all'occhio. Questa superficie allora imprime nella retina la sua immagine; e analogamente, il fantasma per la virtù dell'intelletto agente, e da questa elevato, come causa inferiore e strumentale adoprata da agente migliore, imprime nell'intelletto di ciò capace la specie intelligibile.

E' questo uno dei più belli esempi in natura dell'elevazione d'una attività strumentale a produrre l'effetto proprio d'una cagione superiore, da cui deriva in quella una virtù ed una efficacia che da sè non potrebbe avere. Nello stesso modo ripugna affatto che la penna ond'io mi valgo per iscrivere abbia da sè o nè pure riceva come propria forma la facoltà bastevole a formar le lettere ordinate secondo un pensiero. Ha peraltro una tal facoltà, anzi viene all'atto di significare un pensiero, precisamente in quanto è mossa dallo scrivente che pensa.

Da questo, o da simili esempi degli strumenti artificiali, dobbiamo noi salire per analogia, e non pretendendo univoca somiglianza, agli strumenti di natura e secondo più alta causalità. Si avverta che noi, come agenti per arte (altro sarebbe, se parlassimo di ciò che l'uomo fa per natura, generando un simile a sè), non facciam altro immediatamente sulle esterne sostanze che imprimere ordinatamente qualche moto locale. Or questo moto, prima troppo facilmente ci è noto, ed è pur chiaro all'immaginazione; poi è tutto estrinseco alla sostanza mossa, nè la muta in

alcuna sua intima qualità. Per questo ci è difficile rappresentarci una causa strumentale di ordine naturale e più alto: dove la causa principale imprima allo strumento altro che un semplice movimento e lo strumento sia elevato per una virtù più intima. Eppure così, per una intrinseca elevazione, le forze fisiche della materia servono alla vita; così la vegetazione nell'animale svolge un organo sensitivo; così, e meglio ancora, il fantasma, come radicato in un'anima intelletiva, e come unito alla virtù produttiva della specie, virtù dell'anima spirituale, è elevato a determinare cotesta specie.

Esercita una vera azione ch'è doppia: prima, rappresentando sensibilmente l'oggetto, poi cooperando alla formazione della rispondente immagine intellettuale impressa nell'anima. Quella prima rappresentazione è sua propria; questa seconda efficacia gli spetta solo in quanto è in atto soggetto al lume intellettuale, nè da sè l'avrebbe, nè potrebbe ritenerla come sua; nella stessa guisa che se io getto la penna essa certo da sè non può scrivere. E finalmente come la penna insensata è pure elevata a figurare caratteri esprimenti il pensiero; così il fantasma, da sè non altro che sensitivo, è alzato a produrre un effetto spirituale. Niuno dica che quel primo esempio è facile; che il secondo è difficile. Male argomenterebbe dalla determinazione di ciò che possiamo con proprietà rappresentarci, all'impossibilità di ciò che è più alto e più intimo.

Cotesta elevazione dei fantasmi, nei quali diventa quasi intelligibile la natura dell'oggetto immaginato, è detta illuminazione. L'effetto che si ottiene consiste nelle specie intelligibili; le quali diconsi astratte dai fantasmi. Dai fantasmi son tratte secondo il processo esposto; diconsi poi particolarmente astratte, in quanto non tutto ciò che è nell'oggetto immaginato è preso dall'intelletto; ossia non tutto ciò che nel fantasma par contenuto è rappresentato dalla specie per esso formata. Questo dichiareremo,

esponendo che cosa sia quello che propriamente l'intelletto conosce, e che è enunciato nella tesi ventesima; le cose dette han dichiarato la decimanona.

E in ogni parte della nostra filosofia dobbiam riconoscere la salda unità nella corrispondenza della dottrina, nella perfetta proporzione della natura con tutto ciò che diciamo della sua costituzione e dell'operare e del modo di venire all'atto e all'ultima perfezione. La natura umana è l'orizzonte che separa o che unisce i due universi, lo spirituale e il corporeo; è atto della materia e principio della vita organica più alta, cioè la sensitiva; è per sè sussistente, e incomincia il mondo delle libere forme, e con questo l'intelligenza. Perchè sta in cima alle forme ricevute nella materia, non è in questa del tutto immersa, ed è in lei una facoltà o un'operazione, della quale l'organismo non è intrinseco principio, eppure è richiesto per concorrervi, o presentando l'oggetto o estrinsecamente cooperando, com'è pur manifesto per la stanchezza in che viene il sistema nervoso, mentre noi pensiamo. Perchè sta all'imo del mondo spirituale, non ha per proprio oggetto le nature puramente spirituali, che sono intelligibili in atto, sibbene le corporee, che nella loro materialità non sono in atto ma solo in potenza intelligibili. Se rispondesse all'anima nostra un oggetto già in atto intelligibile, essa non sarebbe proporzionatamente principio di vita sensitiva, nè per conseguenza forma del corpo; ovvero l'unione con la materia le sarebbe dannosa e innaturale. Ma no: la natura corporea sarà in alcuna guisa percepita dai sensi; per essi sarà fatta presente all'anima intellettiva; i fantasmi concorreranno sotto un lume più alto e spirituale a compire il difetto della potenzialità dell'anima; e questa molto bene ha il proprio essere e la natura communicata al corpo, è in potenza intellettiva e ha per suo oggetto gl'intelligibili in potenza, è principio di vita sen-

sitiva e riceve dai sensi l'eccitamento e la cooperazione per giungere al suo atto naturalmente più perfetto.

III.

Potremo forse stimare d'avere sufficientemente determinata la dottrina dell'Aquinate riguardo all'umano intelletto, senza un cenno che tocchi gli universali, materia di sì acri dispute fra i primi Scolastici del secolo duodecimo, poi di tanto scherno, ove appare tuttavia molta ignoranza dell'argomento, fra molti eruditi del secolo decimo nono? Ce lo vieta la ventesima tesi, ov'è scritto: *Per has species,* delle quali nella precedente si è detto, *directe universalia cognoscimus,* con il resto che segue. Nè senza questo avremmo bene assegnato l'oggetto del nostro intendere, nè chiarito in alcuna guisa il proprio modo di tutta l'umana conoscenza.

Ma perchè, dirà con qualche noia il lettore, perchè questa retrocessione, o questo salto in logica, mentre si trattava finora di reale psicologia? No, non torniamo alla logica, quantunque anche il logico si occupi degli universali. Se ne occupa, perchè la formale universalità è precipua tra le seconde intenzioni, che l'intelletto aggiunge all'astratta natura, riguardando a questa com'è nella mente e attribuendole una relazione, che non ha nelle cose, dov'è realmente; ne diventa tuttavia capace in quanto è nella mente, dove è comparata agl'inferiori, dei quali la natura stessa è predicata. Ma in altro senso con verità sogliam dire che gli universali sono oggetto delle scienze. Infatti, anche il fisico, che in confronto al matematico e al metafisico, ha minima l'astrazione, non asserisce che è tanta la conduttività del calore nel pezzo di ferro che ha in mano, bensì comunemente nel ferro ugualmente puro. Ora le scienze non trattano delle seconde intenzioni ma delle prime. Vogliamo dire che si riferiscono alle cose in quanto

sono oggetto della prima e diretta conoscenza, e perciò come sono in se stesse, nel qual senso si dicono prime intenzioni; non di quel nuovo modo di essere che acquistano nella mente, in quanto cadono sotto la riflessione dell'intelletto, che torna sui propri atti, e così di nuovo considera il loro oggetto, e vi pone un ordine che è propriamente intenzionale e non reale, che sono appunto le seconde intenzioni.

Anche gli universali dunque, materialmente considerati nelle nature, che, in quanto pensate, potranno ricevere l'intenzione della formale universalità, sono argomento di reale psicologia, e così avverano quelle parole: *Per has species directe universalia cognoscimus*. Il logico riconosce perfetta e vera la nozione dell'universale *unum in pluribus*, solo quando vede la natura astratta riferita a molti; ossia quando la considera in ordine agli inferiori, ove la natura stessa è moltiplicata o numericamente o specificamente, mentre rimane una nella sua formale ragione o di una specie o di un genere. E se la riguarda senza cotesta relazione, la dice soggetto capace di universalità. Il fisico si ferma alla stessa natura capace di ricevere quella medesima relazione, della quale a lui non importa, e la dice senz'altro universale. A voler dire tutta la verità pei logici e pei fisici, le brevi parole della tesi sarebbero dovute estendersi così: *Per has species directe abstractas naturas cognoscimus, qua universalitatis intentionem per intellectus reflexionem accipient.*

Noi qui trattiamo di quello a che si termina la conoscenza diretta e prima. E diciamo esserne oggetto la natura universale, in quanto la natura medesima è astratta dalle determinazioni individuali. Astrarre per noi vuol dire prender uno, lasciando l'altro, che realmente con quel primo è congiunto. Così l'occhio astrae il colore che vede, dal sapore ch'esso non vede nella mela che gli sta innanzi. E similmente la sostanza corporea è presentata nel fan-

tasma con le sue determinazioni individuali, specialmente con le misure di tempo e di spazio, senza le quali nulla di reale può presentarsi nell'universo corporeo [1]. Si presenta adunque con la materiale concrezione, in che la natura specifica è determinata. Or da una parte la natura stessa può avverarsi, non certo libera da ogni singolare determinazione, ma sopra quella dell'individua sostanza che ha colpito i sensi. E questo è chiaro; perchè non può darsi uomo che non sia o Caio o Tizio o Berta, ma l'umanità si avvera fuor di ciascuno di questi; chè se Caio fosse la medesima umanità, ogni uomo sarebbe lui, o fuor di lui altro uomo non ci sarebbe. Dall'altra parte quella singolare individuazione non è per sè percepita dall'intelletto; e questo convien dichiarare.

A san Tommaso sembra evidente. Ragione di singolarità, egli dice, ossia ragione e di poter moltiplicare gl'individui, e di determinare questo individuo piuttosto che un altro, è la materia: è questo bianco distinto da ogni altro, non a cagione della bianchezza comune, sì a cagione dell'essere la bianchezza in questo soggetto, materialmente designato. Or la materia non è per sè intelligibile. Nè essa di sè può informar l'intelletto; nè oggetto per sè cono-

[1] Povero Emanuele Kant! Dal fatto certo che nulla noi percepiamo senza determinazione di spazio e di tempo, dedusse che queste sono adunque forme soggettive della nostra mente, per sè costretta a rappresentarsi ogni cosa con quelle misure, senza sapere se alcuna obiettiva realtà ad esse risponda. Dopo di che, pensi e dica chi può che cosa rimanga di vero in tutta la fisica, che cosa di reale possiamo accertare in tutti i fenomeni. E' chiaro che tutti questi svaniscono non meno dei numeni, e siamo nel gran nulla, migliore del nirvana buddistico. Ma il povero Emm. Kant non ha pensato, che essendo la quantità, o l'estensione dimensiva, la prima e fondamentale proprietà di tutti i corpi, come conseguente alla materia, per assoluta necessità dà il suo modo a tutte le possibili qualità e azioni corporee, che quella prima suppongono; e così è impossibile che nelle cose materiali, proprio oggetto dell'umana conoscenza, nulla mai si percepisca senza le determinazioni quantitative. Ora queste senza più costituiscono lo spazio, e nello spazio il moto, e qual misura del moto il tempo. Senonchè Emm. Kant, mentre si è proposto di rifar l'universo, l'ha distrutto.

sciuto può essere la potenza spoglia d'ogni attualità, com'è la materia; nè infine veruna specie può rappresentarla in quanto è questa parte piuttosto che un'altra: eppur così moltiplica e così distingue le forme. Dunque l'atto intellettivo non ha per oggetto la materiale determinazione della sostanza che dal fantasma è presentata, nè per sè attinge il singolare, ma solo attinge direttamente la disposizione formale, in che quel soggetto si presenta.

Anzi nè pure il senso accoglie in sè la materia dell'oggetto sentito, quantunque esso medesimo e il suo atto e il suo proprio oggetto sièno legati alle condizioni materiali, o alle misure quantitative. Ma il senso percepisce in quanto riceve l'impressione di ciò che esternamente lo immuta, con vera azione a cui risponde la passione organica. Ora cotesta impressione non dipende punto dalla numerica materialità dell'agente esteriore; sì tutta viene dall'essere tale o tale altra attività, e però tale forma attiva o tal qualità della cosa. Poichè le cose agiscono come formalmente attive; ma niuna attività compete alla materia per se stessa, nè ancor meno in quanto è questa designata piuttosto che quella. E se fingiamo che invece d'un soggetto corporeo un altro tutto simile nello stesso luogo e in quel tempo stesso eccitasse i sensi, in nessuna guisa l'uno dall'altro potremmo discernere. Nemmeno il senso lo discernerebbe, il senso tanto più vicino alla concrezione della materia e legato alla quantità; tanto meno l'intelletto, che riceve in questo dal senso. La specie astratta dal fantasma non è dunque immagine della singolare materiale individuazione; ma presenta l'oggetto in quanto è distinto per tali forme sensibili, le quali potrebbero avverarsi ugualmente in altri ed altri soggetti corporei.

L'immagine adunque che nella mente per mezzo del fantasma, spiritualmente illuminato, s'imprime, non rappresenta l'oggetto reale con tutte le sue determinazioni; ma, senza queste, essa attinge o dimostra soltanto la ra-

gione formale di un soggetto così disposto, dal quale i sensi furono colpiti così. Questa dicesi astrazione negativa: non è separazione o distinzione positiva, che la mente faccia, con discernere la ragion formale di tal disposizione dalla singolarità di tale individuo: a far questo, converrebbe che l'una e l'altra nozione fosse presente all'intelletto. Ma semplicemente l'intelletto apprende o vede ciò che nel fantasma è contenuto ed è intelligibile, senza apprendere il resto che non per sè gli appartiene.

Anzi non è necessario che l'intelletto umano subito percepisca tutto ciò che esso può percepire. Perchè l'anima nostra da principio è in pura potenza nell'ordine intellettivo: e questo è vero, non in quanto non abbia la facoltà d'intendere, sibbene in quanto viene all'esistenza ed è creata priva d'ogni forma intelligibile o d'ogni specie, secondo la quale sia pronta a subito operare; ma, come disse Aristotele, essa è *tamquam tabula rasa in qua nihil scriptum est.* Ora l'esercizio di cotale facoltà è legato alle potenze sensitive, le quali, come organiche, sono legate alla successione e al moto, non hanno tutta insieme la loro perfezione e l'attualità. Pel nostro intelletto si avvera qualche cosa di analogo, e non subito esso viene dall'inazione all'operazione più perfetta, di che è capace: anzi per atti prima imperfetti sale ai migliori.

Migliori senza dubbio saranno i giudizi nei quali più tardi comporrà diversi concetti, e conoscerà il vero, e da veri più facili passerà, ragionando, ad altri veri più riposti e difficili. Queste sono operazioni d'altra specie; ma negli stessi concetti è diversa la perfezione di che la mente è capace, e come la nostra facoltà passa dalla potenza all'atto e dipende pure dagli atti organici sensitivi, per via d'operazioni prima imperfette poi migliori viene alle ottime.

Cotal processo può riguardare la perfezione dell'oggetto, di nature per esempio più e più alte. Ma in altro

modo si riferisce alla minore o maggior determinazione delle note, ond'è costituita l'intera ragione d'una natura o d'un soggetto. Chè da principio, la specie intelligibile o la nozione rispondente, non solo astrae dalla singolarità o dall'individuazione della sostanza ond'è preso il fantasma, sibbene ancora dalle differenze specifiche, e presenta solo una nota generica, che può dividersi pure in diversi generi; anzi nei primi inizi è appresa soltanto la comunissima nozione di *qualche cosa,* ossia di *ente,* che dappertutto si avvera e nulla determina. Basta tuttavia per porre un fondamento, al quale aggiungendo altre note, verranno a distinguersi le varie ragioni essenziali; basta eziandio perchè l'intelletto incominci a vedere alcune verità necessarie in ogni ente, e con ciò enunci i principii, semi delle scienze.

* * *

Ma che vuol dire conoscere le nature corporee? Forse nel fantasma che presenta un esteso, un rotondo, un duro, un bianco, l'intelletto direttamente intuisce la sostanza contenuta sotto quegli accidenti? Forse il bambino, ricevendo i primi vezzi materni, concepisce la propria ragione dell'umana natura? Forse gli accidenti sono oggetto del senso, e la sostanza dell'intelletto? Ovvero negli accidenti stessi, subito la mente percepirà qual sia la loro essenza e la reale costituzione?

Oh certo non è così! La distinzione stessa fra accidenti e il loro soggetto è riposta assai, nè pure dopo lunghi studi a molti è nota. Parimente è segreta l'intima costituzione di quello che per sè colpisce i sensi ed è termine immediato della loro percezione. Ma nel sentito, anche all'intelletto si presenta *qualche cosa* di sentito così. Quel *qualche cosa* inchiude la sostanza, che in quel modo si manifesta. Infatti, non può concepirsi alcunchè di reale, che non esista. Ora l'esistenza prima è del soggetto che per sè esiste. Questo è necessario nell'ordine reale; e questo

implicitamente è conosciuto, essendo impossibile incominciare dal concetto d'inerente ad un altro, chè qui è relazione, e nelle cose e nella mente prima è l'assoluto. Quantunque per conseguenza non si sappia distinguere la natura sostanziale dalle qualità che le si aggiungono, è nelle prime nozioni implicito il concetto di sussistente, o di ente che per sè esiste. E la prima determinazione, che a quella nota universalissima si accompagna, è di una cosa onde vengono le impressioni che di fatto si hanno, o di natura concreta in quelle forme sensibili le quali a noi si presentano: un bianco e dolce, che poi si chiamerà zucchero, un che di rosso e odoroso che sarà detto rosa, una figurata come donna che accarezza e porta il bambino, e avrà nome di mamma: così incomincia la vita intellettiva, che assai presto si svolge e si perfeziona. Ond'è che presto sappiamo discernere le cose diverse pel diverso complesso delle forme sensibili e per le varie impressioni. E l'esperienza delle facoltà sensitive, e la riflessione intellettiva, e più l'educazione e la parola altrui, danno in poco tempo la norma pratica della vita in mezzo all'infinita varietà delle nature che ci stanno intorno.

Ma ancorchè si tenda a cognizione più scientifica e più ordinata, e si giunga a distinguere esplicitamente l'interna essenza dalle esterne manifestazioni, non altrimenti che per via di queste quella ci è nota: conosciamo cioè la natura, come principio e cagione delle azioni che ne provengono, le quali e mutano le cose circostanti e imprimono sui nostri sensi. Davvero non sapremmo noi che il ferro fosse altro dall'oro, se il colore, la tenacità, la densità e le altre proprietà corporee non fossero diverse, e chiamiamo ferro quello che a suo modo è disposto, oro l'altro. Così per le piante, così pei bruti. E per noi stessi, la coscienza degli atti nostri, sorgendo fino all'intendere e all'eleggere, ci fa conoscere l'anima nostra, come principio di coteste operazioni. L'esperienza sensibile ci fa confrontare il nostro

organismo agli altri corpi. E perchè, nella parte spirituale meglio che nella corporea, gli atti migliori hanno intrinseca proporzione con la massima virtù dell'anima che li esercita, la conoscenza così acquistata dell'anima nostra, e però dell'umana natura in quanto è ragionevole, meglio che per altre è quidditativa e intera. Meglio certo che per la vita organica, gli atti della quale o non cadono così direttamente o al tutto non cadono sotto la coscienza. Meglio che per le fisiche proprietà comuni ai corpi, delle quali poniamo in ordine le varie maniere e i nomi, senza mai penetrarne la prima intima regione.

Questo tuttavia ci dee bastare, ed è il limite dell'umana conoscenza, che non si porta con intuito diretto alla sostanza; ma questa conosce secondo la proporzione che il soggetto e la sua virtù attiva hanno necessariamente con le azioni esterne, nei vari effetti diventate sensibili. Per questa via, dopo le somme ragioni che seguono necessariamente la nozione di ente, e con ciò i principii di potenza e d'atto, la ragione di sostanza e di accidente, il concetto astratto di vita, conosciamo bene le differenze tra le molte specie. Dell'intima costituzione, che dovrebbe farci capire che cosa sieno o come procedano dalla natura dei corpi il calore l'elettricità e le altre forze, non sappiamo nulla. Nè sappiamo perchè il carbonio sia comune elemento d'ogni plasma vitale, nè come arrivi la cellula a sdoppiarsi, nè tutto il resto dell'infinita varietà, che ammiriamo nel mondo organico e in noi medesimi. Meno oscuri, perchè più semplici e direttamente percepiti, sono gli atti spirituali, onde noi misuriamo la perfezione dell'anima. Ci sono note le essenze corporee, e, non altramente dalle altre, la nostra stessa natura, come soggetto e causa proporzionata degli effetti esternamente sentiti, o dalle operazioni di che abbiamo coscienza.

Errarono dunque in gran maniera il Locke con molti seguaci, errano gli agnostici numerosi, insegnando che, o

delle sostanze nulla affatto ci è noto (è l'inutile numeno kantiano), o che essa in sè non è nulla e non si distingue dalla serie dei fenomeni, i quali paiono succedersi in uno stesso soggetto. A che alcuni modernisti aggiunsero l'insolenza di protestare che sono vane le definizioni dogmatiche, nelle quali si parli di sostanza, o si voglia distinguerla dalle apparenze; e il prof. Leroy, di buon matematico tramutatosi in cattivo teologo, osò dire che nessun Papa o Concilio potrà far rivivere le morte voci medievali, o ridar loro un significato che hanno perduto.

Rispondiamo, primo, che dalla sostanza ci è manifesto quanto sopra abbiam detto; secondo, che è assurdo fare per sè sussistenti le fugaci parvenze o ridurle a sogni distruggitori d'ogni realtà, o ancor distruggere ogni vera unità negando il soggetto in che si adunino le successive mutazioni, o rinnegar finalmente l'evidente coscienza che abbiamo d'esser noi una stessa persona soggetta a vicende senza fine dalla prima fanciullezza alla vecchiaia, facendo svanire così noi stessi e l'universo nel panteismo ideale; terzo, che sta immobilmente la dottrina da Dio rivelata, con proprietà infallibile espressa dalla Chiesa docente, nè la Trinità e l'Incarnazione e l'Eucaristia cederanno ai capricci di chi filosofando distrugge e la fede e il buon senso: chi poi dice di non intendere le voci antiche, si liberi studiando dalla sua ignoranza, e pensi lui ad aggiustarsi il cervello, senza presumere di correggere la Chiesa di Dio.

* * *

Or si attenda: Nel fantasma è presentato l'oggetto sensibile, non come una qualità astratta e vaga, ma concreta e determinata con misura di posizione e di quantità; la qual misura è comune alle diverse qualità d'uno stesso soggetto. Proporzionatamente avviene per la conoscenza intellettiva, che l'oggetto formale da essa appreso per sè sia la ragione astratta di qualche cosa in quel modo sen-

tita: ma che cotesta ragione sia appresa in un soggetto concreto e individualmente determinato. Senza di che la ragion di ente sarebbe impossibile, e davvero sarebbe sognata, non appresa con verità. Rimane adunque quel che dicemmo, direttamente apprendersi dalla nostra mente le essenze universali; cioè le ragioni più o meno indeterminate, che nella realtà dovranno ricevere le ulteriori determinazioni, fino all'ultima individuazione, e nella mente possono ricevere la formale universalità, in quanto saranno riferite agl'inferiori nei quali si avverano. Così intendiamo per sostanza un sussistente che può essere corporeo o spirituale; per corpo una sostanza composta, che può essere omogenea come i minerali, organica come i viventi; per vivente un corpo organico semovente, che può solo svolgersi nel suo organismo, o ancor sentire; il senziente può avere un'anima ragionevole, ed ecco l'uomo, che può essere o Pietro o Paolo. Ma non possiamo pensare queste ragioni, come esistenti nella loro astrazione: esse ci si presentano da prima, e naturalmente le intendiamo, come reali e vere in un soggetto, che di necessità è un singolare individuo. Le ragioni astratte e formali sono dunque per sè e direttamente intese; il singolare soggetto ci è noto, come quello nel quale coteste ragioni si avverano.

La concrezione della forma, o la determinazione della natura essenziale in un dato individuo, dipende dalla materia, in che la stessa ragion formale per sè una, secondo le parti numericamente distinte per la quantità, diventa molteplice. Or la materia come tale non è atto od oggetto dell'intelletto, nè in alcuna guisa ne distingueremmo le parti, se non ci fosse alcuna distinzione formale che le diversificasse. Perciò la propria e intima costituzione del singolare non ci è manifesta. Diciamo che il singolare è indirettamente conosciuto dall'intelletto, come quello in che diventano reali e sussistenti le ragioni apprese della

natura manifestata così o così, e come quello di cui le medesime ragioni essenziali, e prima di tutto la stessa ragion di ente, sono asserite: *est intellectum ut illud de quo omnia praedicantur.* Diciamo ancora che è appreso per conversione ai fantasmi, in quanto abbiamo conoscenza del nostro operare, e dell'attingere i concetti alle cose sentite: ora i sensi apprendono direttamente il loro oggetto tutto concreto e misurato nella quantità, per la quale pure si uniscono i diversi sensibili d'un comune soggetto, e le ragioni formali sono applicate ad una sostanza così determinata. Finalmente diciamo che l'intelletto è degli universali, il senso dei singolari: non perchè il senso percepisca il soggetto delle qualità, o attinga la ragione di singolare che è logica e tutta intellettuale, e non perchè l'intelletto nulla sappia del singolare, fuori del quale ben sa che nulla esiste: sibbene perchè materialmente è concreta e singolarizzata ogni forma dal senso appresa, e formalmente l'intelletto si termina a ragioni astratte che nei soggetti presentati dal senso hanno realtà, e vi costituiscono l'ente per sè o il sussistente.

* * *

Ad cognitionem vero spiritualium per analogiam adscendimus: è pur detto nella tesi ventesima. Poichè nessun intelletto naturalmente sorge al proprio concetto di più alta spiritualità che in lui non sia, e l'anima nostra come nell'essere è legata al corpo, e nell'intendere ai sensi, così è impossibile che i puri spiriti per sè ci sieno noti nella propria maniera del loro essere. Sempre il primo in ogni natura è radice e misura del resto che viene poi. Noi prima intendiamo la natura corporea, e vediamo il sussistente in un soggetto composto, nè in altra guisa conosciamo noi stessi e l'umanità. Da questo primo dobbiamo procedere a quello che non ci è direttamente manifesto. Ne procediamo, ritenendo la sussistenza e negando la so-

stanziale composizione: ecco lo spirito; ritenendo la singolarità e negando la concrezione quantitativa; togliendo il proprio modo che viene all'intendere, e quindi al volere, dal vincolo dei fantasmi e delle sensibili emozioni; pensando che l'attualità intellettuale e la volitiva sono migliori assai, là dove non dipendono in alcuna guisa dalla potenzialità materiale e dalle facili illusioni e dalle inclinazioni mutabili, alle quali è soggetto l'umano composto. Ma per gli spiriti creati riterremo la limitazione proveniente dal non essere puri atti di perfezione; e quantunque sia esclusa dalla loro sostanza la potenza che riceve la forma (con che avremmo i corpi e non gli spiriti), rimane tuttavia la *potenza ad essere* secondo una diversa partecipazione, in quanto la medesima sostanza si ordina, come a suo complemento operativo, ad un intendere diversamente modificato. Di che noi, qui costretti all'infimo grado, non possiamo assegnare la propria ragione. Ma come conosciamo il proprio modo che a noi conviene e che limita il nostro intelletto, così intendiamo che altre limitazioni sono possibili, e l'analogia e la diversità ci aiutano a raffigurarci, benchè imperfettamente assai, il nuovo universo intellettuale, del quale è in noi l'inizio e il primo saggio.

CAPO XII.

VOLONTA'

Th. XXI. *Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte expleas appetitum sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponentur, libere elegit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum: at quod sit ultimum voluntas efficit.*

SOMMARIO: I. All'intelletto tien dietro, non va innanzi la volontà; mutui rapporti tra le due facoltà; la volontà primeggia come motrice. II. Il suo atto, come appetito conseguente l'intellezione, cade sotto la coscienza, e nel suo essere e nel suo modo di procedere. III. Quindi pur viene la necessità di alcuni atti, la libertà degli altri; e la conformità dell'elezione con il giudizio ultimo pratico, che peraltro è ultimo, perchè liberamente la volontà secondo esso si determina.

I.

All'intelletto tien dietro, non per sè e primamente va innanzi, la volontà: *Intellectum sequitur non praecedit voluntas*: così incomincia la tesi ventesimaprima; e par certo che l'affermar subito questo ordine fra le due facoltà sia stato suggerito dalla necessità di opporsi ad un principale errore dei modernisti, tra i quali era viva la tendenza ad invertir le parti. Per essi il bene sembrava tutta la ragione del vero; il dogma non era altro che una norma pratica della vita, senza obiettiva realtà; inefficace ogni argomento della ragione a persuadere l'esistenza di Dio, ad ammetter la quale si è condotti soltanto dall'onesto operare; la fede, tutta del sentimento, nulla dell'intelletto; gran lode infine da molti si dava ad Emm. Kant, che vana dimostrò la ragione speculativa, per rialzar poi l'edificio della scienza e della religione sulla miglior base

della ragione pratica [1]. A tutto questo noi opponiamo un no risoluto, restituendo l'ordine vero; pel quale senza il precorrente intelletto la volontà nè pure si può concepire.

Che nel procedere dell'intelletto alla ricerca della verità e nel giudicare gli argomenti proposti, e nel fermar l'attenzione in ciò che piace e distoglierla da ciò che non piace, e che infine nell'aderire ad un'opinione o nel respingerla, abbia gran parte la volontà, niuno può dubitare, e praticamente è più vero assai che non dovrebbe. Ma da questo, al dire che per sè e di sua natura la volontà non è seconda e non dipende dall'intelletto, il passaggio è illegittimo; nella stessa maniera che troppo spesso l'intelletto umano per le illusioni de' sensi e per sofismi e per lo stesso moto della volontà va ingannato, eppure a gran torto altri ne dedurrebbe che per sua intima essenza non è facoltà conoscitrice del vero, o che mai di fatto non lo afferma con piena certezza. Nella complessa costituzione dell'uomo e delle sue operazioni, ove lo spirito e la materia e le diverse facoltà concorrono, molte cose avvengono accidentalmente, com'è l'incontro di opposte cagioni in un effetto, e non è in noi la purezza d'intuito e non seguiamo con la conoscenza una semplice ragion formale, e troppo facilmente si muta in noi pel senso la disposizione della persona: tutte fonti di facili errori.

Volontà noi chiamiamo il principio prossimo di quegli atti, con i quali noi c'incliniamo, o amando, o desiderando, o compiacendoci, a qualche oggetto che ci è proposto come buono, o a noi conveniente. E se altri ci chieda che cosa a noi sia buono, per non richiamarci alla più nota e verissima formola: è bene quello che è desiderato, *bonum est*

[1] La quale era certo una solenne canzonatura. Perchè, tolta la norma delle relazioni apprese negli oggetti, è impossibile dire che un'azione sia buona o cattiva: ora apprendere quelle relazioni è lo stesso intendere. E d'altra parte il sentimento e l'affetto sono in tutto soggettivi; come potranno reggersi o mutarsi, se a nulla vale il proporre le diverse ragioni obiettive?

quod omnia appetunt, diremo che a noi è bene tutto ciò che in qualunque guisa ci compie o ci perfeziona, mentre saremmo senza di esso in qualche difetto. E questa ragione di perfettivo d'un soggetto, o di suo compimento, risponde pienamente al concetto d'una formale attualità che compie una natura imperfetta ancora, o d'un termine, al quale tenderà la proporzione e il moto della stessa natura; ond'è che con proprietà adopreremo la voce di *naturale appetito.* Ma ora per noi si tratta di quella tendenza o di quella inclinazione che segue la conoscenza, e, come questa, consiste in una operazione. Così vi è l'appetito che appartiene alle facoltà sensitive, del quale è intrinseca parte qualche mutazione organica, o qualche fisica commozione dei nervi, onde seguono spesso diverse manifestazioni nel corpo per l'alterato correr del sangue e il palpitar del cuore. Così è in noi l'appetito spettante alle facoltà spirituali; e questo appunto, che per sè si porta al bene appreso dall'intelletto, ha proprio nome di volontà.

Orbene, è manifesta la necessità che la proposizione dell'oggetto di sua natura preceda o abbia vera priorità rispetto all'operazione tendente a quello. Di più nella stessa guisa che ogni sostanza è prima in sè costituita, poi ha il movimento ad essa conveniente; deve eziandio prima esistere l'intelletto e il suo atto, e venir poi la volontà con l'atto proporzionato. E poichè un tal ordine di priorità è formale alle ragioni delle due operazioni, non è possibile che basti una certa simpatia di facoltà radicate nell'anima stessa: conviene al tutto riconoscere la dipendenza della seconda dalla prima; e la nozione di *appetito intellettivo,* che definiva la volontà, dovrà pur valere ad assegnarne il proprio atto e il modo di tendere al proprio oggetto.

Già appare per le cose ora accennate, che la volontà necessariamente appartiene ad ogni intelletto, quantunque dalla potenza intellettiva si debba distinguere. La prima asserzione è certissima, perchè ripugna che ad una forma

naturale non segua la sua proporzione e la sua tendenza a quello in che consiste il suo bene. Ora per l'intelligente, in quanto tale, è avere in sè una forma l'attingere con l'atto suo e rappresentarsi l'oggetto conosciuto: a che si aggiunge la formale apprensione di ciò che gli si presenta come suo perfettivo o suo bene, sì nell'ordine entitativo secondo il proprio essere, sì nell'intenzionale, secondo il conoscere. Ripugna adunque che, intendendo il bene, non abbia verso d'esso la proporzionata inclinazione; la quale dovrà esser posta in un atto operativo, com'è un'operazione l'intendere. Questo è avere volontà.

E abbiam così una facoltà distinta dall'intelletto, non solo perchè essa vien dopo e ne dipende; ma eziandio perchè le entità finite si distinguono secondo la loro ragion formale, quando una non contenga l'altra, anzi abbia con l'altra opposizione, nè sia la differenza posta soltanto dall'imperfetto nostro pensiero. Particolarmente poi abbiamo distinto le facoltà secondo i loro atti e i propri oggetti. Ora tutti questi argomenti pongono la volontà in un genere diverso da quello dell'intelletto. Poichè l'intendere, che si termina per sè all'essenza delle cose, rinnovandola in sè intenzionalmente, dice tutt'altro dal volere, che si porta alla realtà delle cose secondo il loro essere, e secondo la proporzione che hanno al soggetto che vuole; e corre una vera opposizione fra il trarre a sè ed il portarsi fuori di sè; e infine son disparate le ragioni del vero e del bene, alle quali intrinsecamente rispondono le due operazioni[1]. Pochi nelle nostre Scuole pensano diversamente.

Qualche parte della Scuola cattolica dissente pure dall'Angelico nell'apprezzare la maggiore o minor perfezione di una delle due potenze, comparata all'altra. Ed è certo che l'accordo non si farà, finchè gli altri si fermano alle

[1] Cf. I p. q. LIX art. II, ove s. Tommaso ragiona della volontà angelica distinta dalla sostanza spirituale e dalla facoltà intellettiva.

loro considerazioni, secondo le quali dicono bene, e lo sapeva s. Tommaso, e non s'inducono a riguardar la cosa secondo l'aspetto formale e primo in cui sta l'Angelico. E' meglio per noi conoscere Iddio, ovvero amarlo? In questa vita sovratutto, ove tutto il bene è tendere al nostro ultimo fine nella eternità, e la conoscenza di Dio è si scarsa, e non basta a salvarci, mentre l'amore si porta a Dio com'è in se stesso, e ci unisce a Lui come a fine; senza dubbio, ed esplicitamente s. Tommaso l'afferma, è da preferire l'amore. Ma così non guardiamo la stessa formal ragione dell'intendere e del volere. L'intendere per sè trae a sè la cosa conosciuta, rinnovandone nell'intelligente la forma e la perfezione; e con questo viene a costituire perfetto l'intelligente secondo la formale perfezione di tutte le cose, cui è capace di conoscere. Il volere, o il primo suo atto che è l'amore, si porta invece alla cosa in se stessa e posta fuori del volente, nè importa da sè che il volente abbia conseguito quel che ama; anzi può rimanere in un desiderio inefficace, come una potenza che non consegue il suo atto, o un moto che non raggiunge il suo termine. Questo discerne le due facoltà secondo la loro indole prima. Ora è manifesto che il primo modo è più alto del secondo. Dunque formalmente e per sè l'intelletto supera la volontà.

Assoluta è pur la ragione che dice essere il soggetto costituito nella sua attualità o perfezione, secondo l'altezza della conoscenza, che per propria virtù e operazione a lui solleva e in lui perfeziona la natura tutta e l'universo; al contrario la volontà è conseguente, qual moto o tendenza dell'intelligente. Così ogni sostanza è costituita e misurata dalla sua forma, o dall'essenza che la pone in certa specie e in certo grado fra gli enti, e la costituisce attiva proporzionatamente, o potente ad operare; poi a questo segue che abbia il suo moto verso il termine che le conviene. Diremo dunque che uno spirito è in tale eccel-

lenza d'attualità secondo che si sublima intendendo; non lo misureremo dall'amore. E diremo che uno spirito ancora là ha raggiunto il suo fine, ov'è nell'ultima sua perfezione, perchè vede omai, nè ha bisogno di credere; e tanto più quanto più vede. Qui dunque è la beatitudine, non nel gaudio che seconda. Nè importa obiettare che il fine è proprio oggetto della volontà: essa dunque lo dee raggiungere. Anzi è manifesto che la volontà ama il fine, e lo desidera o ne gode, in quanto con altra facoltà il soggetto medesimo deve e può conseguirlo. Così amo la scienza, che ottengo con l'intelletto; così nell'infimo ordine può alcuno amare il vino, amare il denaro; nè certo arriva ad aver questi beni con solo volerli; ma con altre facoltà corrispondenti. Similmente è nostro bene supremo la possessione di Dio; ma potrebbesi amarlo, come la Vergine SS.ma l'amava in terra, senza averlo ancora raggiunto in quel modo che ci costituisce nel termine del desiderio; l'avremo per la visione intellettuale. Perciò l'Alighieri facevasi dire da Beatrice, che gli enumerava i cori angelici (Parad. XXVIII):

> E dèi saver che tutti hanno diletto
> quanto la sua veduta sì profonda
> nel Vero, in che si queta ogn'intelletto.
> Quinci si può veder come si fonda
> l'esser beato nell'atto che vede,
> non in quel ch'ama, che poscia seconda.

E' dunque indubitato che, quanto al costituire il soggetto nella sua perfezione e nel suo termine, primeggia l'intelletto, il quale così più ci assomiglia a Dio, come in se stesso è perfettissimo e beatissimo. C'è tuttavia un altro aspetto, dal quale possiam considerare la Bontà infinita, in quanto Iddio è supremo motore dell'universo. Ora con questa considerazione possiam dare il primato alla volontà. Infatti, perchè l'appetito tende al bene ch'è posto nell'ordine reale, a differenza del conoscere che per sè rimane nell'ordine delle intenzioni; naturalmente la fa-

coltà che ha il bene per oggetto, appetendo questo, tende insieme ad appetire, almeno implicitamente, anche gli atti diversi con i quali può raggiungersi quel termine desiderato. Perciò conviene alla volontà riuscire efficace nel muovere le altre facoltà alle loro operazioni, benchè non si estenda alle facoltà poste in tutto fuori dell'ordine conoscitivo, come la nutrizione, e non a quelle operazioni che sono in tutto determinate dalla natura, come i primi moti istintivi e le prime concezioni. In questi termini compete alla volontà esser motrice delle umane facoltà. E così pel volere, formalmente, benchè radicalmente ancora per l'intelletto, le creature spirituali partecipano della causalità con che Dio muove l'universo. Chè le cose insensate in nessun modo apprendono il fine, e soltanto sono spinte ad esso, come la freccia da chi la manda. I bruti apprendono il fine; ma tutta è dalla natura la direzione che hanno ad esso, nè possono mutarla. L'uomo e conosce il fine, e la proporzione che ha con esso, e la possibilità di andarci per vie diverse: onde in verità muove se medesimo e si dirige al suo fine; e come intende di poterci andare, con la volontà si determina a conseguirlo in un modo o nell'altro. Quale formalmente motrice, la volontà primeggia.

E possiam dire che le due facoltà si muovono a vicenda. L'intelletto muove la volontà, in quanto le propone l'oggetto, e così certo incomincia il naturale esercizio delle operazioni spirituali. E come il termine specifica il moto, così l'intelletto proponendo il bene, dà la specificazione all'atto volitivo. In quanto poi è appreso pur come un bene l'esercizio attuale dell'intendere, e talora il cessare, la volontà può muovere l'intelletto a pensare qualsiasi oggetto o a non attendervi. Può muoverlo eziandio in materia di fede, e nell'accogliere o respingere le diverse opinioni. Ma quello che alcuni moderni pretendevano, dipendere cioè ugualmente dal volere l'adesione ai sommi principii, sì che tutto il sapere sia volontario e libero, è

dannosa falsità. Ciò mena dritto a puro scetticismo, e distrugge la ragione intellettiva, negando la necessità di quella che pur si mostra come ineluttabile verità: e falsando così la natura spirituale, la fa intrinsecamente cattiva, sì che non si può dare più detestabile e irrimediabile errore. Poi si viene a far licito ogni libito; perchè nessun dovere, comunque si esalti il sofista di Königsberg, può legare la mia volontà, se l'intelletto non mi propone con vera certezza una norma inviolabile.

Possiam dire insomma che l'intelletto, misura essenziale della perfezione del soggetto e radice della volontà, a questa ed al suo atto dà l'oggetto e il modo e la specificazione; la volontà, dopo gli atti primi che la natura determina, muove l'intelletto all'esercizio della sua virtù.

II.

Ma importa sovratutto che nell'intelletto troviamo la ragione della libertà: ossia della necessità dell'atto con cui vogliamo l'assoluto bene e aspiriamo alla felicità, e del dominio che spetta alla facoltà volitiva sugli atti con i quali o desidera i beni particolari, o sceglie tra i mezzi conducenti ad un fine, o muove le umane facoltà a conseguirli: *Inter plura bona quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit*: è detto nella tesi.

Certo, affermare la libertà non è dottrina propria di s. Tommaso. E' tra quelle dottrine fondamentali, che son retaggio comune del genere umano e sol si smarrisce nelle scuole, ove la natura è pervertita. E il negarla, dice s. Tommaso, è una di quelle stranezze che corrompono la scienza e si oppongono al sentire di tutti: alle quali di fatto vennero alcuni o per protervia o per sofismi, che non seppero sciogliere: *Ad huiusmodi positiones ponendas inducti sunt aliqui homines, partim propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potue-*

runt (qq. disp. *de Malo,* q. VI *de Electione humana,* art. un.). Ed è dottrina certissima anche per fede; nessun cristiano può dubitarne.

Ma non è comune il modo di provarne l'esistenza e di analizzarne il processo: quello che è principale in s. Tommaso, come cioè le prime parti spettano all'intelletto, e come sia tutta nel medesimo intelletto la ragione e la radice della libertà, è accennato nella tesi ch'esponiamo. E subito ci viene innanzi una questione mossa da un illustre professore, al quale è sembrato che l'Angelico non ammetta in noi la diretta e immediata coscienza d'esser liberi: non la nega esplicitamente, egli dice, ma sì implicitamente, poichè non si appoggia alla coscienza, o non la reca come argomento, per dimostrare la libertà.

A noi sembra che tanto per l'assoluta verità, quanto per l'autorità dell'Aquinate, la coscienza della libertà sia certa e manifesta.

Poniamo che non fosse. Rimarrebbe che si potesse trovare e dimostrare con argomenti metafisici e con sottile analisi del nostro operare. Davvero che allora non sarebbe verità comunemente nota, nè sarebbe fondamento della vita e di tutta la morale. Al contrario è notissima, perchè di fatto tutti sentono di volere e di far molte cose in maniera che da se stessi, e non per esterna mutazione, potrebbero non volere e non fare: sentono di essere a sè medesimi ragione e causa di far così. Ora, *liberum est quod sui causa est,* sentenzia l'Angelico: ed è necessario che gl'intelligenti sien detti liberi, se hanno dominio sui loro atti: *libertatem necesse est eos habere si habent dominium sui actus* (II C. G. c. 48). Il modo comune di sentirsi responsabili, di far leggi, di punire e di premiare, mostra che tutti sanno di esser liberi; sì che il negarlo quasi ci mette fuori del genere umano, ed è proposizione stravagante, come l'Aquinate diceva nel luogo che abbiam riferito delle questioni disputate.

Ed è necessario che, posta la libertà, se ne abbia coscienza. Perchè intelligibilmente è nell'anima tutto ciò che appartiene all'intelletto: non pretendiamo quanto all'entità, ma sì certamente quanto al modo di procedere nell'operazione. Ora la volizione e l'elezione sono atti spettanti all'intelletto, sotto forma di appetito intellettuale, per non dire d'*intelletto appetitivo,* ossia quale inclinazione che sorge nell'anima per ciò stesso che intende un bene, o qual moto conseguente alla forma che è nella mente in quanto conosce. Ma nella stessa guisa che l'intelletto conosce di aderire in un modo a verità evidente, e in altro modo a opinione probabile, anche ha coscienza di proporre un bene necessario e un altro al quale si può rinunciare; ha pure coscienza di dare origine ad una inclinazione immutabile irresistibile, ovvero ad un moto che potrebbe non essere. Non può non aver coscienza della ragione del bene conosciuto, in quanto importa piena felicità, ovvero imperfetta e che per altra via si può compensare; non può non averla del suo giudicare il bene presente, o come in tutto amabile, o solo in parte, e come tale che può giudicarsi inutile, o eziandio contrario ad altro migliore. Dopo questo, sarebbe assurdo che non avesse coscienza dell'attraimento che quindi viene alla volontà, e dell'andarvi di questa come vinta da quell'attraimento, ma vinta e attratta in guisa da poter con forza resistere, o invece come inclinata per affetto, padrona di non andarvi. Nella qual maniera ognuno pur sente di essere più o meno colpevole, quando trattasi di peccati, anche gravissimi. Guai se per questo avesse bisogno di ragionamento e di analisi! Non è così, ma lo sente per immediata e diretta coscienza.

Con questo intendiamo di esporre la dottrina data dall'Angelico nell'articolo che ha per titolo: *Utrum intellectus intelligat actum voluntatis*[1]. E dice di sì, perchè *inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelli-*

[1] I p. q. LXXXVII art. IV.

gibiliter in intelligente, sicut in primo principo et in proprio subiecto. Dice *primo principio,* indicando l'anima che è la stessa intelligente e volente: chè il distinguere le facoltà non importa diversi operanti, sibbene diverse attività, non per se stesse esistenti, d'un operante stesso; nè quel primo principio è altro dal proprio soggetto, ossia dalla sostanza. Ma l'intelletto medesimo è principio della volontà, come qui dice l'Angelico nella risposta ad 4m: *Affectus animae sunt in intellectu, sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati.* Chè l'intelletto è tutta la radice del volere; e però dal modo di presentare il bene dipenderà la maniera di tendere ad esso, nella maniera che appresso dichiareremo: tendere necessariamente al bene inteso come necessario, liberamente al bene appreso e giudicato come non necessario. Dunque l'atto appetitivo e il suo modo è conosciuto, poichè l'intimo suo principio, che è l'intelletto, è conoscitivo. Conosce adunque il suo principiato, cioè l'atto volitivo, che s'inizia da lui. Di che l'Aquinate conchiude: *Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus.* Ove tuttavia notiamo che la natura entitativa dell'atto, come la spiritualità, e l'essere un accidente distinto dal soggetto, potrà essere questione filosofica e riposta; ma la libertà appartiene allo stesso modo operativo, che per sè cade sotto la coscienza, e per questo avviene che a tutti è notissimo.

Anche a quelli che lo negano, e *hanno coscienza* di doversi dire deterministi? — Sì; perchè neghiamo che sentano di doversi dir tali; siamo anzi convinti che devono far violenza a se stessi e contraddirsi, nella vita pratica, ove sempre suppongono di esser liberi, non altrimenti da chi con perpetua contraddizione teorica nega gli assiomi della ragione.

L'umana fantasia ha questo privilegio di poter fare

tanta ombra all'intelletto da fargli credere di pensar quello che non può pensare. Così stretta è in noi la relazione tra i concetti e le immagini, nelle quali si possono accozzare elementi che si distruggono.

Soprattutto si attenda, aver noi asserita e dichiarata la coscienza immediata e diretta della stessa libertà, che è il dominio sulle nostre azioni. E sentir questo dominio e sentire la responsabilità degli atti nostri, è tutt'uno: così appartengono l'uno e l'altra al senso comune. Non affermiamo la libertà come una deduzione trovata per riflessione lunga e incerta: anzi la diciamo in sè nota e presente, per ciò stesso che abbiamo coscienza del nostro volere. Come il volere ha un modo intrinsecamente diverso, se procede necessariamente, un altro se procede senza necessità, o in guisa che potrebbe non procedere, così è presente come oggetto conoscibile al suo principio, che è principio conoscitivo, ossia allo stesso intelletto.

A torto dunque altri disse che sentiamo la necessità di affermare la libertà, come sentiamo la necessità di affermare l'anima spirituale. No, perchè allora sarebbe conclusione di ragionamento, non intuizione di oggetto presente. E non neghiamo noi il ragionamento e la conclusione per la libertà; ma diciamo che non per questa via ci arriva il genere umano. Guai! chè pochi ci arriverebbero, e non sarebbe volgarmente sì certa. E no, perchè non sarebbe ragione e norma immediata di tanta parte del giudicare e dell'operar comune tra gli uomini. Nè v'è parità con la spiritualità dell'anima; chè questa pure è norma della vita, ma rimota e finale, non immediata come sentirci padroni del nostro operare; perchè inoltre, la spiritualità appartiene alle ragioni essenziali, note a noi soltanto per deduzione dalla maniera dell'operare e dagli effetti e dai segni esterni; la libertà è modo intrinseco al processo operativo, che come tale, per dir così, è sentito intellettualmente e cade sotto la coscienza.

Peggio altri dissero che abbiamo coscienza d'esser liberi, per l'analisi dei motivi che ci hanno indotti e pel confronto delle nostre elezioni, diverse in circostanze somiglianti. Di nuovo, guai, se fosse così; non ne sapremmo nulla. Troppo sottile e talora, in verità, subcosciente, cioè non bene chiaro a noi stessi, è il processo del consiglio, con il quale ponderiamo i diversi motivi e veniamo all'elezione. La loro efficacia dipende dalle varie disposizioni in cui siamo, dalle impressioni patite, dalle occulte voglie e tendenze: potremmo sempre dubitare di quello per cui veramente ci siam piegati. E più incerto sarebbe il confronto tra l'un caso e l'altro: piccole inavvertite differenze potrebbero averci indotti a preferire or l'una or l'altra parte. Cambiano le disposizioni del senso, l'immaginare della fantasia, il moto dell'appetito inferiore: sarebbe un'analisi complessa e incerta da non trovarsene mai il bandolo. Non arriveremo mai al sapere.

Invece è diretta e manifesta la coscienza dell'atto volitivo, nell'intrinseca necessità, o nella contingenza del suo procedere.

Eppure parve ad altri di sillogizzar rettamente in cotal guisa. La libertà consiste nella indeterminazione della facoltà al suo atto. Ora cotesta indeterminazione è vera prima che l'atto sia posto: allora non vi può essere coscienza di quello che tuttavia non è. L'indeterminazione è tolta con ciò stesso che l'atto è posto, e oramai non possiamo averne coscienza, poichè non è più. Dunque non v'è coscienza della libertà.

A questo noi rispondiamo, doversi meglio intendere e l'indeterminazione dell'atto libero e la successione negli atti spirituali. Non è il caso di una palla detta libera perchè può ricevere l'urto e la spinta a correre in diverse direzioni; se è avviata, non può mutare il suo corso. Quanto alla successione, non è nello spirito il tempo continuo che misura le parti successive del moto; tutto insieme è l'atto,

che rimane presente all'intelletto, sì nel principio sì nella permanenza, e l'intelletto vede come l'appetito a sè conseguente sia venuto a voler quel che vuole. Quanto alla indeterminazione, la parola è ambigua e inesatta. Poichè sembra importare indifferenza potenziale, come quella della materia che può ricevere forme diverse. Invece è qui molteplicità virtuale d'un agente, che ha forza di determinarsi in diverse maniere, è atto e perfezione, potenza attiva e perfetta, non passiva e imperfetta. Ora di questa medesima virtù, che è intrinseca alla facoltà volitiva, e che attivamente si esercita nell'atto di eleggere, l'intelletto o l'anima ha coscienza; la ha mentre delibera e sa di poter scegliere, l'ha quando sceglie. E l'ha ancora quando ha scelto; perchè l'atto determinato procede così che nella sua intima maniera di essere — e il suo essere è procedere dalla volontà, e un aderire all'oggetto proposto, come è proposto dall'intelletto — inchiude la contingenza. La qual contingenza non è semplicemente quella d'ogni ente finito che non è il suo essere, e non necessariamente è creato da *Colui che è;* ma è contingenza più specifica d'un effetto che nè pure è necessario, come così specificato, alla sua causa seconda e immediata. Se noi avessimo coscienza del nostro procedere da Dio, sentiremmo di non essere necessarii. Molto più l'atto operativo, spettante all'ordine intellettuale, procedente in guisa che potrebbe non procedere, come tale è conosciuto dal suo principio intelligente.

Usando della forma scolastica, all'opposto argomento rispondiamo così: Distinguo la maggiore: La libertà consiste nella indeterminazione, che importa un'intrinseca maniera di molteplice virtù nella facoltà e di contingenza nell'atto, concedo; nell'indeterminazione, che è soltanto una procedente possibilità di volere altrimenti, nego. — Ma non cade sotto la coscienza una semplice possibilità, sia pure; non cadono sotto la coscienza e la forza di potersi determinare variamente, e la contingenza dell'atto

che così procede, nego. Dunque è falso che non siamo conscii della piena libertà e prima di eleggere e nell'atto stesso e posto già l'atto. Oh se ha coscienza d'aver peccato chi ha peccato!

Sotto altra forma, la stessa difficoltà fu proposta, dicendo che la libertà importa soltanto una relazione dell'effetto alla sua cagione, in quanto l'elezione non si riferisce alla volontà come a causa necessaria, ma come a causa indifferente. Ora una relazione non è oggetto di coscienza. Dunque. Ma similmente risponderemo che non sarebbe oggetto di coscienza una relazione accidentale, aggiunta all'entità dell'effetto. Si tratta invece d'una relazione che è l'intrinseco modo dell'atto procedente dal suo principio come non necessaria determinazione del medesimo; è relazione entitativa, detta dagli Scolastici trascendente e non predicamentale; è l'entità medesima di cotesto atto operativo.

Ma, se è così, perchè s. Tommaso non trae argomento dalla coscienza, per dimostrare la libertà? Parrebbe che avrebbe dovuto valersene in materia così importante; se non se ne valse, dobbiam giudicare che non l'ammettesse.

La materia era importante, ma non perchè l'Angelico dovesse accalorarsi a dimostrare che di fatto siamo liberi. Nessuno osava negarlo a' giorni suoi, o erano disprezzati com'egli mostra di disprezzarli nell'articolo riferito *de Electione humana.* Piuttosto gli premeva di provare la libertà, assegnandone la propria ragione e l'intima natura. Ammetteva senza dubbio la coscienza dell'esser liberi, secondo quella comunissima notizia che afferma nel luogo citato or ora, e secondo la dottrina che sopra riferimmo dal sesto articolo della q. LXXXVII nella prima parte della Somma. Ma non l'apportò come argomento, perchè è un semplice riconoscimento del fatto, non è immediatamente illustrazione della natura, nè per sè dimostrazione quidditativa, e di più, contro l'avversario che la neghi,

è inutile l'insistenza. Nè pur noi, seguendo l'Angelico, la rechiamo come vera dimostrazione: solo appelliamo all'universale sentimento e all'operare degli uomini, i quali mostrano di sapere che son liberi; e davvero nè la notizia sarebbe tanto comune, nè la certezza sarebbe sì ferma, se dipendesse da sottili disquisizioni e da argomenti metafisici.

Questi tuttavia sono necessari, per iscrutare l'intima ragione della libertà, e a questo ora veniamo.

III.

Se la dottrina di s. Tommaso riguardo alla libertà ha un carattere che la distingue, è quello certamente di assegnarne tutta la ragione là dov'è la radice e la causa immediata della volontà, ossia nell'intelletto: qui egli ravvisa e la necessità di affermarla, e i confini entro i quali essa vige, o intera, o talora diminuita, e il processo dell'anima, sì nel prepararsi ad eleggere, sì nell'atto medesimo che formalmente dee dirsi libero. In altre scuole fu concepita la volontà come un'attività meno legata all'intelletto; parve quasi una molla elastica che non più compressa scatta da sè: similmente fu attribuito alla volontà un moto forse simpatico all'operare intellettivo, o tale che esigesse la conoscenza come necessaria condizione, ma senza stretto ordine di dipendenza e di formale proporzione. Per l'Angelico invece, ogni moto volitivo, e la più libera elezione, è in pienissimo senso appetito intellettivo.

* * *

In primo luogo, all'intelletto appartiene necessariamente, quando l'oggetto altro non esiga, il libero arbitrio.

Infatti che è libero arbitrio? Si suole usar questa voce per significare la libertà del volere. Eppure arbitrio

è giudizio. E' forse libero anche l'intelletto? A suo modo e per derivazione, in qualche modo può essere; ma formalmente è libera la volontà. Tuttavia la radice di questa formale libertà si trova in un giudizio indifferente. In questo senso, spontaneamente è venuta ad usarsi quella parola: libero arbitrio.

Di che abbiamo una magnifica illustrazione nei capi XLVII e XLVIII del secondo libro *Contra Gentes*. Dopo aver dimostrato che in cima all'universo debbono essere sostanze spirituali e intellettive, l'Aquinate discorre della volontà, indissociabile dall'intelletto. E dichiara come essa debba esser motrice, signora del suo atto. Perchè deve rispondere l'azione alla forma dalla quale procede. Ora la forma di chi opera per intelletto o per arte è l'idea, concepita nell'intelligente per virtù del medesimo. Dunque l'azione che consegue alla forma intellettuale deve essere in signoria dell'agente. Al contrario, le forme naturali, sì le sostanziali, che nei viventi sono principio di generazione omogenea, sì le energie accidentali, come il calore e l'elettricità, sono indotte per virtù di agenti esterni, dai quali dipende la natura; ond'è che l'azione conseguente a quelle forme è tutta determinata dalla stessa natura. Sta quasi in mezzo il moto animale, che segue l'apprensione sensitiva. E come questa procede dal senziente, quel moto ha qualche libertà, in quanto non è fissato dalle sole leggi meccaniche e fisiche degli elementi, anzi è vario, secondo che i diversi oggetti son percepiti dal senso e allettano il senso. Così i bruti hanno libero il movimento, *sunt liberi motus*, del quale son padroni, com'è da essi la lor sensazione. Ma perchè su questa sensazione non riflettono, sì da vederne la mutabile proporzione all'oggetto, nè pur son padroni della conseguente inclinazione, che in essi sorge dal senso o dall'istinto in tutto determinata [1]. L'in-

[1] Con questa osservazione s. Tommaso ha prevenuto da molti secoli il sofisma di Roberto Ardigò, che fa il bruto simile all'uomo nella libertà.

telligente, esso solo si eleva, in guisa che ha in sè e da sè stesso il principio dell'operazione, com'è nell'artefice la sua idea; e perchè riflette su di sè, e perchè conosce l'ordine non necessario della forma concepita all'esterna esecuzione, ha dominio sopra il suo atto e ha libero arbitrio. *Quod enim substantiae spirituales arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habeant de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus. Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.*

* * *

Secondo: v'è tuttavia anche nella sostanza intellettuale una prima inclinazione o un atto che viene necessariamente dalla sua natura e non è in potere del volente: questo è l'appetito del bene universalmente considerato, e l'amore d'un bene determinato, in quanto si presenti come assoluto bene, da ogni parte rispondente alla tendenza della volontà, e nel quale il soggetto riposerebbe come nella sua ultima perfezione e nella sua piena felicità. Allora l'oggetto è appreso come termine rispondente a tutta la tendenza della natura spirituale, ed è necessario che questa ci vada con tutta sè. Non altrimenti l'intelletto è determinato ad accogliere il vero, che gli sta innanzi come necessario: la natura determina l'atto. E ogni natura è volta da Dio al suo fine, benchè in modo diverso, riguardo alla determinazione dell'oggetto reale e concreto: dovremo noi con merito fissarcelo ov'è davvero, in Dio. Ma il primo impulso verso il fine formalmente appreso è naturale ed immutabile: *Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt ut ipsa voluntas quaedam natura sit,* ovvero sia inclinazione prima e naturale dell'intelligente. *Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis*

per la indeterminatezza (così egli la chiama) dei suoi movimenti. (*La morale dei positivisti,* p. I. c. II).

est (in quanto intendiamo che l'agire per volontà sia libero), *sed etiam quod naturae est: hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni*[1].

Quella prima naturale determinazione sarà poi principio degli altri moti della volontà, se altri ne dovremo ammettere non necessari. Perchè il primo in ogni ordine è causa di ciò che partecipa la ragione di quel primo. Nella stessa guisa la verità delle conclusioni si appoggia ai principii per sè manifesti. E' da notar tuttavia che il vero è per sè stesso assoluto, nè dev'essere giudicato secondo la disposizione del soggetto che lo conosce: il bene al contrario è relativo al soggetto medesimo, al quale non ugualmente conviene ogni maniera di perfezione. Quel detto: *bonum est quod omnia appetunt,* si avvera astrattamente, in quanto ogni cosa appetisce il suo essere e la sua perfezione; ed ogni essere ed ogni perfezione, in quanto son termine dell'appetito, hanno ragion di bene. Or l'intelletto, come apprende universalmente ogni cosa, può eziandio in ogni bene con l'appetito suo, che è la volontà, compiacersi. Ma questa compiacenza non è tendenza per sè efficace, che si muova a conseguire il bene appreso. E' invece tendenza vera, quando il bene è proposto e conosciuto come termine conveniente allo stesso soggetto, che in quello avrà riposo, perfezione, felicità. E quando un oggetto reale è appreso sotto cotesto aspetto, nè altro di contrario o difettivo appaia in esso, vi si porta la volontà con necessario amore. Chè amore si chiama l'atto primo con il quale la volontà s'inclina e si porta al suo bene.

E' dunque nella stessa natura dell'appetito intellettivo volere nella sua pienezza l'esser felice del soggetto volente, e ugualmente amar quell'oggetto nella possessione del quale ci è presente e noto un assoluto benessere. Real-

[1] Qq. dispp. *de Verit.* q. XXII art. V; I p. q. LXXXII art. I.

mente un tale oggetto è Dio. Ma siccome Egli ora non ci è presente in Se stesso, e il tendere a Lui spesso è contraddetto da naturali desiderii di beni apparenti, siamo lontani da quella beata necessità di amarlo.

Anche è necessario in natura un primo amore a quelle che sono apprese per condizioni richieste alla felicità: la nostra esistenza, l'integrità della nostra persona e delle potenze operative. Anzi v'è un primo moto spontaneo di naturale inclinazione a tutto ciò che ci si propone come rispondente alla tendenza di ciascuna nostra facoltà, e universalmente a ciò che piace. Perchè spettando alla volontà un amore universale di tutto ciò che par buono, con un moto primo essa tende al termine proprio di ogni particolare tendenza, o a tutto ciò che ci alletta secondo qualsiasi parte di noi medesimi. Tuttavia quella prima tendenza potrà essere contraddetta dalla volontà, secondo altre considerazioni, per le quali nel complesso sia male ciò che sotto un aspetto particolare pareva un bene. E così distingueremo la volontà come *ragione* dalla volontà come *natura*. Questa si porta all'oggetto riguardato soltanto in sè come termine d'una prima inclinazione; quella lo riguarda in connessione con tutto il resto. Così m'inclino al bene sentito e vi rinuncio; così amo la vita mia, e consento a perderla per un bene più alto.

Necessario è finalmente, ossia non soggetto ad elezione quel volere indeliberato, con il quale prendo a deliberare intorno a ciò che mi si propone: a incominciare il consiglio, per venire infine ad eleggere, son portato dalla natura e dall'Autore di essa, da Lui che è principio d'ogni moto.

* * *

Terzo. Naturalmente procedo, finchè l'intelletto non torna sul proprio atto, o non riflette sulla conoscenza dell'oggetto che come buono gli è proposto. E com'è noto, qualche riflessione è implicita in ogni giudizio, pel quale

al soggetto qual è in sè stesso uniamo la forma intellettiva che è nel predicato. Di che non ha nulla la semplice apprensione. Ond'è che nè pure questa è capace di verità o di falsità, le quali appartengono al giudicio. Similmente finchè soltanto v'è diretta apprensione del bene, la volontà vi si porta secondo l'istinto, che risponde quasi ad un'idea astratta. Ma quando succede il giudizio che presenta e pensa la vera realtà, anche viene ad essere intero ed efficace l'atto della volontà, e conscii e responsabili vogliamo quello a che ci determiniamo. E' quella che dicevamo volontà come ragione: *voluntas ut ratio;* non semplicemente come istinto o moto spontaneo: *voluntas ut natura.*

Nei beni veri e sommi e necessari i due atti son conformi. Quando l'intelletto presenta il bene, come da ogni parte bene e amabile e desiderabile, non è possibile che la volontà non lo ami: ha dinanzi a sè un oggetto a sè proporzionato. Al contrario, se nel presentar l'oggetto, la mente lo giudica come un bene deficiente e non necessario, come tale che forse si oppone ad altro bene pure in alcun modo desiderabile, o come tal bene che senza di esso sia possibile quel supremo oggetto a cui tende l'amore, che è il fine ultimo o la piena felicità, davvero sarebbe stranezza di natura, che la volontà con atto efficace vi si portasse necessariamente; sarebbe sproporzione veramente impossibile. Perchè l'inclinazione dell'appetito razionale, è l'inclinazione dello stesso intelligente in quanto intelligente. A cotesta inclinazione l'oggetto è proposto dall'atto intellettivo; e in tanto l'oggetto attira, in quanto è conosciuto come un bene attraente. Ripugna dunque che sia proposto come non necessario, eppure necessariamente attiri lo stesso intelligente. Sarebbe un fare della volontà un agente diviso dall'intelletto: male intendono la vera dottrina e la mente dell'Angelico quelli che pensano così operanti separatamente le distinte facoltà: è la stessa so-

stanza che opera per esse. Non è necessario l'amor d'un bene, che non è appreso come necessario.

Nemmeno l'intelletto è determinato ad accogliere una sentenza, nè per sè evidente, nè con i principii evidentemente connessa. Analogamente non è determinata la volontà, di cui è proprio oggetto il bene inteso, a quel bene che nè per se stesso è assoluto bene, nè con questo è necessariamente unito.

Dunque sarà impotente ad eleggere e rimarrà sospesa! Certamente no, chè l'esperienza ci mostra il contrario nella perpetua praticità della vita. E la ragione è che l'oggetto appreso come un bene, quantunque non da ogni parte buono, ha pure vera ragion di bene, che eccita infatti un primo desiderio, e così è termine dell'appetito, e potrà terminare anche un atto efficace e deliberato. E se l'oggetto non determina la volontà, qual movente inadeguato, certo essa vi si determina. Chè il bene è posto, nell'ordine reale, e non ristà nelle intenzioni come il vero. Perciò l'appetito è efficace nel tendere agli atti e alle cose, senza di che sarebbe assurda la vita. Così anche l'appetito animale è cagion di moto, con il quale va il bruto ad afferrar l'oggetto percepito come a sè conveniente; e meglio l'umana volontà è motrice delle potenze che son nell'uomo, per ottenere il fine desiderato. Mancherebbe dunque all'ordine naturale, se essendole proposto un bene particolare, non lo potesse efficacemente volere; se, conosciuti diversi mezzi per raggiungere un fine, non avesse forza di sceglierne uno, e appunto perchè l'intelletto, migliore del senso, conosce la possibilità di arrivare per diverse vie, la volontà non potesse altro che rimanere sospesa.

L'intelletto sì, come puramente intenzionale, può contentarsi di giudicare che ci sono quelle vie diverse, o che quell'oggetto per una parte è buono, per altra è difettoso, senza andar più oltre. Similmente da sè starebbe contento a vedere che un'opinione è probabile, e può esser vera e

può esser falsa per opposte ragioni, senza assentire determinatamente piuttosto all'una che all'altra parte. Va oltre la volontà: e com'ella è motrice, in quanto appetisce il bene da conseguire attivamente in un modo o nell'altro, ha virtù di determinare se stessa, come pur di muovere le altre facoltà ai loro atti, non per natura necessari. Così, secondo qualche ragion di bene che appaia nell'aderire ad una opinione, essa muove l'intelletto ad abbracciarla. Così per quel bene particolare che le sta innanzi, può muover se stessa a volerlo, e, quando sia il caso, a procurarlo, spingendo ad altri moti per ciò utili le diverse potenze che le son soggette. E qualunque sia l'evidenza della dichiarazione che così ne diamo, è più evidente il fatto stesso, che volendo ci determiniamo agli atti mutabili della vita.

No, altri dice: non è possibile che sia così: perocchè, o il motivo di volere e di agire è sufficiente a muovere la volontà, e allora l'atto è necessario, e determinato dall'oggetto; o il motivo non è sufficiente, e la volontà rimarrà inoperosa. Rispondiamo che la proposta disgiunzione si appoggia ad un errore, che l'esterno motivo debba muovere la volontà, sì da determinarla. Ma per tutto ciò che abbiam detto è certo che manca una simil forza ad ogni bene che non sia l'assoluto bene, e invece la virtù di determinar sè stessa compete alla volontà. Anzi, ove la volontà è perfettissima, l'oggetto non necessario neppure esercita il minimo attraimento: Dio necessariamente ama Se stesso, ma fuor di Sè *nullo creato bene a sè l'attira.* Gli Angeli possono aver fuor di Dio e di sè stessi qualche bene; ma sono molto più indipendenti di noi. Noi, bisognosi e imperfetti, da troppe cose possiamo essere attirati; ma finchè non ci sono proposte come necessarie a ben essere, non ne siamo attratti irresistibilmente. Concediamo adunque che il motivo possa comunemente attrarci; neghiamo che possa determinarci. La determinazione è attivamente dalla volontà, che ha dominio sui propri atti,

come l'ha sugli altri atti dell'uomo, non fissati ad uno dalla natura.

Si determina dunque senza ragione sufficiente! Certo no; chè ragion sufficiente è pur quel bene particolare, a cui la stessa volontà spontaneamente s'inclina, e che può efficacemente volere. Perchè il bene deficiente non è adeguato alla capacità dell'amore universale del bene, non lo determina; perchè partecipa la ragion di bene, può terminar quell'amore.

E il principio di causalità? Meglio lo dichiareremo in fine.

* * *

Quarto. Sempre è da insistere sul principio che radice e ragione dell'appetito intellettivo è l'intelletto. Formalmente è libera la volontà, che deve portarsi ad un bene reale, e questo è nelle cose determinato; e quantunque questo o quel bene non sia necessario, è necessario determinarsi ad uno. Ma radicalmente è libero l'intelletto, che propone il bene come possibile a volere e non necessario a prendere; e lo giudica buono, ma non sotto ogni aspetto; e lo dice eleggibile, ma non in modo che non possa rifiutarsi, per lasciar luogo ad altra elezione.

Poichè in tal modo il bene è proposto dall'intelletto, la volontà può volerlo e può non determinarsi a volerlo; e, se lo vuole, lo vuole con atto intrinsecamente non necessario e posto in suo dominio, e tale che potrebbe essere diverso. Questo risponde all'indifferenza del giudizio, per il quale immediatamente è eccitato l'appetito intellettuale. Se in quel giudizio non fosse indifferenza, nè pur sarebbe libera la volontà; e in tanto resta la libertà volitiva, in quanto il giudizio precedente è indifferente e mutabile.

In ciò si fonda la dottrina dell'Aquinate, riferita pure alla volontà degli Angeli. Il loro intelletto ha immobile la conoscenza, in quanto non passa da un atto imperfetto ad altro migliore; ma subito nell'oggetto apprende tutto ciò

che è nato a conoscere. Secondo questo, non gli compete di riguardar le cose, prima sotto un aspetto, poi sotto un altro: ha già inteso tutto con il primo intuito. Analogamente, non gli conviene volere altrimenti da quel che ha voluto: nuova considerazione e nuova elezione si corrispondono. Altri vorrà far l'analisi dell'atto angelico, assomigliandolo all'umano. Avrà dichiarato l'elezione d'un uomo; non quella d'un angelo.

Ma tornando a noi, può sembrar falso quel che diciamo, perchè troppo spesso *video meliora proboque, deteriora sequor*. Giudichiamo perfettamente che è bene e che è meglio operare virtuosamente, ed eleggiamo il contrario e pecchiamo. Sembra che allora la volontà sia davvero appetito irrazionale. E rispondiamo che di fatto è, in quanto è contraria alla ragione, giudicante in astratto e universalmente la bontà assoluta; ma non è contraria alla ragione falsificata, mal giudicante in concreto, e attese tutte le condizioni reali, la bontà relativa alla presente disposizione del soggetto. La ragione non si ferma allora alla sublime verità: è bene operare virtuosamente; ma procede al falso giudizio: ciò che grandemente piace è bene. Applica questo all'oggetto proposto e praticamente conchiude: Ora per me questo, che mi piace, è da preferire.

Ma allora è da dire che invincibilmente l'oggetto che piace ci attira: è un sogno la libertà. Che libertà rimane infatti sotto l'impeto della passione? Bene il Lombroso ha parlato delle inibizioni, per le quali non si può giudicare e volere altrimenti da quello che in pratica si giudica e si vuole. E i fisiologi possono misurare la tensione o qualsiasi alterazione dei nervi, quando l'uomo opera caldamente, o male o bene, o per vizio o per virtù, e ha paura e ha coraggio, e in guerra o vorrebbe fuggire o sfonda il nemico. E' merito o viltà di nervi, non di libera volontà.

Tutto questo è valuto ad oscurar molte idee e a fabbricar sofismi contro la libertà: sempre c'era l'ultima mira di far l'uomo irresponsabile, quando opera bestialmente. Ma se gli eruditi dei nostri giorni leggessero le questioni trattate dall'Angelico nella Iª IIªᵉ e nelle disputate *de Veritate*[1], vi troverebbero prevenuti e sciolti tutti i recenti sofismi. E già nel principio della storia umana, a Caino, che argomentava come il Lombroso attribuendo all'invidia e all'ira il male che meditava, si degnò Iddio di rispondere: *Sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius* (Gen. IV, 7): ammaestramento che vale per tutti i secoli. E' vero adunque che come il bene è relativo al soggetto, secondo la diversa disposizione di esso, il giudizio del conveniente tende a cambiarsi. E perchè quando la passione è mossa, è il soggetto disposto in modo che il seguir la passione gli sarebbe facile e dilettoso, di leggeri si giudica che cotesto sia bene. Forse le ragioni più alte dicono il contrario; ma è vivace il moto sensitivo che tende al basso, nè senza forza e pena l'animo gli resiste. A che da molti e troppo spesso si cede[2]. Or concediamo che l'inclinazione diminuisce l'indifferenza del giudizio e la libertà dell'elezione. Certo, se la passione arriva a tale da offuscar del tutto la mente, come la febbre altissima fa delirare, e toglie insomma l'uso della ragione, è pur tolta la libertà: ma allora nè pure si ha umana operazione, e siamo fuori dell'argomento, chè non trattiamo dei pazzi.

[1] Iª IIªᵉ q. IX art. II; q. X art. III; q. XVII art. VII; *de Verit.* q. XXV art. IV et V; q. XXVI art. VI et VII.

[2] Quindi la soluzione di quell'altra non difficile obbiezione, che si prevede senza errore il modo più frequente d'operare in un popolo, e presso a poco il numero dei delitti. Dunque, dicono, non v'è libertà. Ora ciascuno è libero; ma nulla è tanto contingente che non segua qualche norma necessaria, com'è chiaro nel calcolo delle probabilità; e sappiamo che la maggior parte seguirà la più comune inclinazione, e questa vien dalla natura, temperata o cresciuta da cause accidentali. Per esempio l'educazione cristiana diminuisce i delitti e la scuola laica li cresce a dismisura. Prova, le statistiche.

Ma finchè resta modo alla riflessione o al ritorno della mente sopra di sè, sì che possa confrontare l'attrattiva del senso o di qualsiasi desiderio con le leggi del vero e del dritto, e riconoscere che non nel seguire quella voglia è il pieno bene dell'uomo, rimane nel giudizio mutabile la radice della libertà e rimane nella volontà la libera elezione.

Giova riferire le lucide parole dell'Angelico: *Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua voluntas movetur ab obiecto; in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione; et tunc, etsi ratio obnubilatur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diverso modo disponitur, aliud ei videtur secundum rationem et aliud secundum passionem* (I[a] II[ae] q. X art. III).

Può esser dunque ardua cosa resistere alla passione, ma finchè fisicamente non si è impazziti, assolutamente si può. E notiamo che dello stesso impazzire, quando avviene, la persona può essere responsabile con fomentar la passione, quando ancora non era furore. La quale è breve dottrina, ma bastante a respingere i volumi lombrosiani.

E similmente non conviene esagerare la parte che i nervi hanno negli atti, ove l'uomo ha occasione di sforzarsi, e supera la difficoltà o ad essa cede. Va innanzi ardito a sfidar la morte un soldato: ha forse quieto e nor-

male il sistema nervoso, come se andasse ad una rivista festiva? Certo no, i nervi sono eccitati e paiono avere una sovrabbondanza di vita. Un altro fugge per paura, e ha nei nervi una depressione che lo fa tremare. Se ne deve dedurre che non è nel primo virtù da premiare, nel secondo viltà da punire? Ammettiamo tutte le forti influenze, che le esterne circostanze hanno esercitate sulla fantasia, sull'indole, sul sentimento dei due; per le quali fu indotta una propria maniera d'apprendere e di sentire il rischio, e una prontezza o una ripugnanza speciale alle difficili prove. Rimane vero che può ancora la volontà o secondare quelle esterne influenze, o in qualche modo resistere: di qui il vero merito o il demerito, come infallibilmente lo vede Iddio. E quel che diciamo del soldato in guerra vale proporzionatamente per altre difficoltà della vita morale; per la carità da esercitare nei casi difficili, per gli eroismi di chi aspira o giunge alla santità. E in questa pure, anzi ancora nelle estasi d'una persona rapita in Dio, troveremo forse i nervi sempre quieti? Anzi saranno vivamente eccitati. Dunque è moto nervoso, non volontario nè soprannaturale? Non segue. Prima, perchè sta ancora il principio che altro è inclinar l'anima, altro determinarla. Poi, perchè convien distinguere, quanto al crescere o diminuire il merito, e ad altre conclusioni, la passione che muove la volontà e la porta all'azione, dall'altra che segue la volontà, o per spontanea concordanza o per quell'impero ch'essa può esercitare sulla sensibilità. La passione che vien dal senso, e si porta anche a cose buone, e inclina a volerle, diminuisce il merito; o, se trattasi di cose cattive, attenua la colpa. Ma la passione può essere conseguente, come avviene che uno medita le cose divine e si accende in fervore e si eccita ad un atto eroico di carità: allora è segno di più forte volontà e ne cresce il pregio[1]. Similmente, se una donna si alienasse dai sensi per-

[1] Ia IIae q. XXIV art. III ad. Im.

chè nervosa, sarebbe difetto di natura; ma se va in estasi per puro amor di Dio, nell'esercizio del quale anche i nervi si partono dallo stato normale, male se ne dedurrà che cotesta non è grazia superna.

* * *

Quinto: La libera elezione è sempre conforme al giudizio ultimo pratico: nè con questo è diminuita la libertà, perchè il giudizio pratico è proposto dall'intelletto; ma, che sia l'ultimo, a cui tien dietro realmente la determinata elezione, proviene dalla volontà. *Sequitur proinde electio iudicium ultimum practicum; at, quod sit practicum, voluntas efficit*: sono le ultime parole della tesi.

Altri hanno temuto questa asserzione, temendo appunto di far dipendente più che non convenga la volontà dall'intelletto. Ma a torto, come or ora apparirà; e qui soprattutto si sono dimenticati che la volontà è appetito intellettuale, è inclinazione conseguente alla intellezione. Nè questo dee venir meno nell'atto libero, tanto più volitivo quanto più è posto in dominio della volontà; ma per ciò stesso ancora tanto più intellettivo. Meno intellettivo e men volitivo era l'atto di cui prima dicevamo, quasi forzato dal senso.

Anzi l'elezione è tanto intellettiva, che l'Angelico richiama il dubbio di Aristotele, se quella debba dirsi piuttosto intelletto appetitivo o appetito intellettivo [1]; benchè poi concluda che senza esitare dee formalmente attribuirsi alla volontà, radicalmente all'intelletto: la volontà di fatto si porta alle cose ov'è il bene, e deve appigliarsi ad un oggetto determinato.

Come veniamo ad eleggere? Alla prima conoscenza intellettuale tien dietro il primo amore universale del bene; ossia, così è l'anima inclinata, che nel bene propostole naturalmente si compiace, e, se del tutto risponde all'in-

[1] In III *Ethic.* c. II; I p. q. LXXXIII art. III; Iª IIªᵉ q. XIII art. 1.

nato desiderio, necessariamente lo vuole. Possiamo dire che essa vuole sempre, come un fine che per sè l'attira, o formalmente preso il benessere, o un oggetto nel quale appaia contenersi pienamente quella ragione formale di felicità. Quando poi si presenta o un bene finito ove quella stessa ragione è partecipata, ma in guisa che pure in altri modi il benessere assoluto può aversi, o un mezzo conducente a quel fine, ma tale che per altre vie lo stesso fine si può conseguire, per ciò stesso che l'intelletto così propone cotesto bene parziale o cotesto mezzo non necessario, la volontà può muoversi e può ristar dal volerlo, o dal voler l'atto, con il quale otterrebbe quel bene, userebbe di quel mezzo.

Or diciamo che l'atto con cui l'intelletto propone alla volontà l'oggetto da accettare o da respingere è un giudizio pratico. E' un giudizio, perchè non è apprensione di una ragione astratta, ma presentazione d'una realtà concreta, e da mettere nell'esistenza reale. E' pratico, per l'ordine immediato che dice all'operazione volitiva: nel qual ordine consiste la praticità del conoscere; e tanto più dee dirsi pratico il giudizio, a cui segue efficacemente la conforme elezione della volontà. Anzi l'Angelico riguarda cotesto giudizio come la conclusione d'un sillogismo, ove nella maggiore si enuncia l'amabilità del fine, nella minore l'applicazione all'oggetto determinato e si conchiude che questo è da volere o da eleggere. *Conclusio syllogismi quae fit in operabilibus ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio* [1].

Così dev'essere, se la volontà è veramente appetito intellettivo, e non si concepisce come un'inclinazione cieca, la quale sorga da sè in quella guisa che una forza fisica ha la propria azione. Ma nè questa forza può concepirsi, senza la natura di cui è proporzionata attività; e nello spirito la natura a cui risponde il moto volitivo è la cono-

[1] Ia IIae, p. XIII art. I ad 2m et art. III c.

scenza intellettiva. Nell'appetito sensitivo meno ripugna che si ecciti un moto cieco, in quanto può questo conseguire l'alterazione organica, la quale venga da altra cagione che dall'apprensione dell'oggetto. Ma non v'è alterazione passiva dell'intelligente, nè l'intelletto nè la volontà suppongono o importano mutazione del soggetto, salvo quella che nello stesso operare consiste. E' impossibile fingere adunque un moto della volontà, senza che l'intelletto conosca e giudichi buono il termine di quel moto; il quale anzi essenzialmente altro non è che inclinazione conseguente alla conoscenza. Ad una semplice compiacenza inefficace può andare innanzi una apprensione astratta; quando trattasi di efficace elezione, deve andare innanzi un giudizio che dica: *questo è da eleggere,* come di fatto la volontà lo elegge, tendendo insieme al reale conseguimento.

E questo è vero, sia che debbasi accettare ovvero ricusare un bene offerto, sia che debbasi scegliere uno fra molti. Anche nel primo caso v'è elezione, come v'è libertà. Siamo liberi in quanto eleggiamo, ed eleggere è prender uno ricusando l'altro: *Ex hoc liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere* [1]. Ora, quando un solo oggetto paia presente, per ciò stesso che non è bene assoluto, così è giudicato buono che possa ancora giudicarsi buono il rinunciarvi, come anche può giudicarsi bene divertirne il pensiero, sì che in riguardo a quello la volontà rimanga sospesa o irresoluta: fra questi diversi beni si fa l'elezione. *Potest ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed etiam hoc quod est non velle aut non agere* [2]: s'intende, per riguardo a quell'oggetto determinato: chè se io apprendo qual bene il non determinarmi, questo medesimo io voglio.

[1] I p. q. LXXXIII art. III.
[2] Iª IIªᵉ q. XIII art. VI.

Non differisce dunque essenzialmente dal caso considerato d'un solo oggetto proposto, l'altro di oggetti diversi, tra i quali convenga scegliere. Come ciascuno può essere voluto e può essere respinto, così posso voler l'uno e respingere gli altri. Ne voglio uno, fermandomi a riguardarlo come partecipante la ragion di bene e concorrente alla felicità; lo ricuso, considerandolo qual deficiente. Così tra molti, riguardo uno nel primo modo, gli altri nel secondo. E considerandoli pure comparatamente, posso fermarmi ad un aspetto sotto il quale uno d'essi prevalga, benchè sotto altro aspetto sia inferiore; posso anche riguardare come un bene l'appigliarmi a quello che obiettivamente è minore, perchè il migliore non mi è necessario e non ne dipendo. Così intendiamo la risposta dell'Angelico alla difficoltà della scelta tra due beni eguali, che pare impossibile: *Nihil prohibet si aliqua duo aequalia proponantur, secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud* [1].

Dunque la volontà segue il giudizio; ma in questo senso che elegge conformemente al giudizio, non che dal giudizio dipenda. Perchè il giudizio, che conosce il bene non necessario, non determina la volontà; essa, se vuole, si determina. E, se non vuole, con ciò stesso muove l'intelletto a riguardar la cosa come altrimenti apprezzabile, e al nuovo giudizio la volontà potrà conformarsi. E se ancora non vuole, può spingere l'intelletto a pensare altre cose: così è libero l'esercizio riguardo all'elezione che pareva da fare. Con tal processo, sempre la determinazione libera è conforme al giudizio pratico ultimo: ma che cotesto giudizio sia ultimo, viene dalla volontà, che secondo esso si determina. Questa è dottrina dell'Aquinate, come dappertutto appare, ov'egli ragiona del consiglio che precede l'elezione (I^a^ II^ae^ q. XIV), e della scelta or

[1] I^a^ II^ae^ p. XIII art. VI ad 3m.

ora analizzata, e dove narra come si determinino secondo virtù o cedendo al vizio, il temperato, il continente, il sensuale (*De malo*, q. III art. IX ad 7); e dovunque mantiene che la volontà è appetito intellettivo.

Soprattutto importa di star fermi al principio, che non l'oggetto conosciuto, salvo che sia l'assoluto bene, determina la volontà; non il motivo proposto, non l'eccellenza appresa in una parte della scelta più che nell'altra. Potrà esservi allettamento, o anche forte inclinazione; ma finchè il giudizio sano ha coscienza di presentare un bene non necessario, non è necessario l'assenso volitivo, ed è proprio della volontà determinarsi. Che se nello scegliere io cerco qual dei beni sia l'ottimo, fissato a prendere quel che stimo obiettivamente migliore, con ciò rinuncio a ulteriore libertà. E allora, mentre vado considerando e sto sospeso, son veramente perplesso e passivo, non risoluto e attivo. Così rimane un fanciullo goloso, che debba scegliere fra un dattero e un fico. Così finge di essersi sentito impotente a parlare il gran padre Alighieri, là nel IV del Paradiso, quando due dubbi ugualmente pontavano nell'animo suo, e non si risolveva a propor prima l'uno o l'altro. Beatrice gli venne in soccorso, dicendogli qual dei due avesse più di felle; e pareva che senza questo egli sarebbe morto prima di parlare. Davvero con questo non ha esercitato la libertà [1].

[1] E' presso a poco il caso dell'asino di Buridano; il quale ugualmente affamato e assetato, posto ad ugual distanza da un mucchio di biada e da un secchio d'acqua, morirà di fame e di sete. Teoricamente per l'asino, che non è libero, può esser vero; praticamente no, chè in un momento in cui più guardi l'acqua, andrà a bere. Nè teoricamente, nè in alcuna guisa, è vero per l'uomo libero; il quale, appunto perchè libero, non dall'oggetto è determinato, ma è padrone del suo atto, e si ferma ad uno, qual più gli piace, dei giudizi pratici possibili, e determina se stesso. Con tutta la riverenza al divino Poeta, ci sembra che in quel punto, come filosofo sia rimasto oscuro. Nè vale la difesa dell'illustre Sichirollo, che Dante già sapeva quello

E' vero che nell'eleggere consideriamo la parte eletta, come quella che ora a noi conviene praticamente di eleggere; senza la qual considerazione è assurda la volizione corrispondente. Ma per sua forza e per suo moto la volontà a quella considerazione si conforma: chè potrebbe sospendere il suo atto, e potrebbe volgere l'intelletto ad altro giudizio, e dopo altro giudizio determinarsi. *Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum, voluntas efficit.*

Dunque, sorgono a dire gli avversari, dunque si determina senza ragione sufficiente, e vien meno il principio di causalità!

Nè gli avversari sperino, nè temano gli amici. Manca la ragione sufficiente d'un atto necessario, come lo vorrebbero i deterministi; ed essi pensino a trovar quella ragione, o a togliere la sproporzione tra il conoscere un bene come non necessario, e l'appetito conoscitivo necessariamente a quello determinato. Non manca la ragione sufficiente d'un atto libero, mentre si conosce un bene come appetibile o eleggibile, e c'è la virtù di volerlo o di eleggerlo.

Nè vien meno il principio di causalità. Ma si attenda bene che la causalità è molteplice, e qui posson venire in considerazione la finale e l'effettiva. Ora gli avversari pensano senza dubbio alla causa efficiente; poi vorrebbero che il motivo fosse determinante. Non badano che il motivo

che si è fatto dire da Beatrice. Finge insomma che se non gli si proponeva dalla parte dell'oggetto un motivo efficace, egli non si sarebbe mai determinato. Che glielo dica Beatrice o che lo pensi da sè, poco importa; è determinato dal motivo. Or questo è rinunciare alla libertà. Pessimamente altri ne dedurrebbe che Dante negasse il libero arbitrio. Prima sarebbe questo un errore immane, al quale ora si è avvezzi, non si era nel medio evo. Poi, troppo è manifesta la dottrina del Poeta nel XVIII del Purgatorio e nel V del Paradiso, ove esalta la libertà sopra tutti i doni di Dio; e in questo medesimo posto dice: *che liber uom*. Altro è mettere in dubbio la libertà; altro implicarsi alquanto in una sottigliezza.

si riduce alla causa finale, come ogni oggetto in riguardo alla sua facoltà, ancorchè talora per altre ragioni esso eserciti un'azione fisicamente immutativa; certo è causa finale per la volontà, che appunto tende al fine. Con questo pensiero, minutamente cerca l'Angelico qual sia la mozione esercitata sulla volontà dai vari oggetti; a che riduce quella che viene dal senso, o viene dall'intelletto [1]. E noi lungamente abbiamo esposto come il bene non assoluto possa allettare, non già sforzare la volontà.

Tutt'altra è la ragione di causa efficiente, che qui viene in dubbio. Intorno a questa discorre s. Tommaso, cercando come un esterno principio possa muovere la volontà, e come la volontà possa muovere se stessa [2]. Dall'Autore della sua natura dipende il moto naturale che la porta al bene, e quello con cui, dinanzi alla necessità di eleggere tra i beni particolari, necessariamente incomincia a deliberare o a volere che l'intelletto faccia l'inquisizione del consiglio. A questo è mossa come le altre nature nella loro attività. Quanto poi al determinarsi per una parte o per l'altra, essa è cagione a se stessa, essa si muove. Chè la volontà, in quanto dalla natura è determinata a volere il bene, è ragione e causa bastante a volere un oggetto, ove quel bene le si presenta; e in quanto è determinata a volere il fine, è cagione sovrabbondante per volere uno od altro mezzo che a quel fine conduce. Come oggetto, il mezzo partecipa analogamente la bontà del fine; come attività, l'amor del fine comprende la scelta e l'uso dei mezzi. Anzi qui pure c'è vera necessità: la necessità di sceglierne uno, senza di che al fine non si giungerebbe.

Ma quale? In questo appare la volontà causa più vera e più perfetta di tutte le altre, e per questo le demmo il primato in ragion di motrice, e la dicemmo più simile a

[1] Ia IIae q. IX art. I, II, V.

[2] Ib. art. III, IV, VI; I p. q. CV art. IV.

Dio come Autore e Motore dell'universo: lo muove certo senza alcuna necessità.

La volontà di sua natura vuole il bene e il fine. A questo si possono ordinare varii mezzi e vari oggetti particolari. Quel primo necessario amore è virtù superiore, che comprende le diverse mozioni possibili all'uno o all'altro bene non necessario. Manca la causa? Anzi è più alta ed eccedente. Volere il fine è ragione sufficientissima di volere i mezzi; e perchè questi sono diversi, l'atto con cui voglio il fine, è cagione virtualmente molteplice, la quale nella sua attualità comprende tutta la perfezione dell'atto con cui si vuole l'uno o l'altro mezzo. Non manca la virtù causativa, ma eccede.

Non può venire all'atto, diranno gli altri, perchè indeterminata. Rispondiamo che l'eccezione varrebbe se si trattasse d'indeterminazione potenziale e imperfetta: non vale, trattandosi d'indifferenza attuale e superiore. Molto bene lo affermò S. Tommaso: *Quod voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumque*[1]. Come poi, almeno l'umana volontà proceda nel determinarsi, l'abbiamo esposto, dicendo del fermarsi all'uno o all'altro giudizio pratico. E così essa è molto miglior cagione, che non sia un agente corporeo, determinato al necessario agire dalla energia ond'è fornito, e che ha ricevuto di fuori. Non resta altra difficoltà che quella della fantasia, tendente a immaginare il moto volitivo come quello della natura sensibile. Ma così non si spiega, si distrugge, ed è impossibile la filosofia, per chi non sappia analogando vedere le intime diversità degli ordini disparati. Se giungeste a spiegarmi che la volontà è causa del suo atto libero, come la natura del suo movimento, l'avreste falsata e resa assurda.

[1] *Contra Gentes*, l. III, c. LXXIII.

Anzi sublimemente l'Aquinate diceva che assolutamente, tra la natura e la volontà, primo agente nell'universo dev'essere la libera volontà: chè la natura sarebbe indefinita e informe: la volontà con la forma intellettuale dell'arte mette ordine e modo. E noi per l'intelletto più ci avviciniamo a Dio in quanto è atto purissimo di perfezione in Se stesso, chè l'intelletto misura la perfezione e l'attualità dell'essere, l'intelletto ci porrà in possessione del fine; per la volontà, motrice e signora della sua operazione, più ci assomigliamo a Dio, Motore dell'universo.

CAPO XIII.

DIO

Th. XXII. *Deum esse neque immediata intuitione percipimus neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; deinde ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.*

Th. XXIII. *Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius* esse *identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*

Th. XXIV. *Ipsa igitur puritate sui* esse, *a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatur agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.*

SOMMARIO.

I. *Dio è.* Come la mente umana abbia errato, e come possa conoscere Iddio. — Illusioni nel modo di affermarne l'esistenza. — La sola dimostrazione efficace *per ea quae facta sunt.* — Vie particolari. — Le cinque vie universali segnate dall'Angelico. — Due sono caratteristiche della sua dottrina: la prima e la quarta. — Dalle quali anche le altre ricevono uno special vigore.

II. *Colui che è.* L'atto di essere essenzialmente diverso in Dio e nelle creature. — Dio è il suo essere. — E' semplicissimo. — Ogni composto è imperfetto: ogni imperfetto è composto. — L'infinità della materia, infinità della forma, dell'essere, e però d'ogni perfezione. — L'essere comprende l'operare. — Soprattutto è intellettualità, a che segue la volontà: l'una e l'altra indipendenti da ogni secondario oggetto. *Colui che è,* nome massimamente proprio di Dio.

III. *Cagione dell'essere.* Dio creatore. Quanti non seppero questo peccarono di panteismo. — Per l'infinito eccesso sopra gli effetti suoi, Dio creando non si muta. — Per la purità dell'essere è distinto da ogni cosa finita, è onnipotente. — Conservazione e ubiquità. — Creazione incomunicabile. — Mozione degli agenti finiti.

Torniamo a Dio. Diciamo così, perchè di fatto le nostre tesi, contrariamente all'ordine genetico delle umane nozioni, son discese dall'alto, ossia sono partite da Dio. In Lui solo pienamente si avvera quella semplicità della pura perfezione che da principio fu contemplata. Volendo invece seguire l'ordine con il quale si svolge l'umana conoscenza, si sarebbe dovuto studiar prima il moto corporeo, pel quale discerniamo la forma già acquistata da quella che è in potenza, e dobbiamo distinguere il soggetto dall'atto, e conosciamo le nature composte, dalle quali per analogia e per negazione saliremo alle semplici e più perfette. Ma qui, affine di assegnar subito la propria nota alla dottrina dell'Angelico, fu rivolta prima l'attenzione alle nozioni più alte di metafisica, e ci siamo mossi da quelle asserzioni che possono avere intera evidenza soltanto per chi dalle finite cose è già arrivato a Dio. Di fatto, nè pur quella che dicesi filosofia prima, o modernamente ontologia, e si suol trattare nelle scuole subito dopo la logica, senza pensare a Dio può essere pienamente dichiarata o intesa: quella è vera metafisica, e sovrano oggetto della metafisica, che dovrebbe seguire e non preceder la fisica, è lo stesso Iddio. Forse gioverebbe mutare insegnando l'ordine della trattazione, e dare alla fisica quel posto che veramente nella genesi delle nostre cognizioni le compete.

Qui non v'era bisogno: anzi importava dar subito occasione a meditare quell'incompleta entità dei principi dell'ente, la quale fuori della scuola di S. Tommaso non è ben penetrata, e non la può intendere chi ricusi di distinguere realmente l'atto di essere da ciò che è. Ma con que-

sto si presentava pure il concetto della perfezione per sè sussistente, e questa conosce appieno chi conosce Iddio: così da Lui siamo partiti. A Lui finendo torniamo, come alla cima e al termine ultimo di ogni conoscenza, e come a quello in che l'umana ragione più si sublima. Se è scienza infatti conoscere le cagioni di ciò che appare, massima scienza è quella che contempla la prima Cagione dell'universo. Se la mente tanto più si eleva, quanto è più nobile il suo oggetto, è suprema elevazione nel pensare l'Infinito d'ogni perfezione. Se l'uomo dee conseguire il suo fine nel sommo bene del quale è capace, e per sè l'anima aspira all'assoluta felicità, certo ella deve raggiungere l'ultima meta, alla quale è destinata, nel possedere intellettualmente Colui che è Principio e Fine d'ogni moto e d'ogni aspirazione; e però nel conoscere Dio, anche quaggiù è l'ottimo inizio dell'ultima perfezione.

Le tre ultime tesi a Dio si riferiscono: Egli è; sua natura è l'essere; secondo la ragione di ente, è causa di tutto ciò che può concepirsi fuor di Lui: sono queste le principali asserzioni, che ordinatamente formano l'oggetto di ciascuna di quelle tesi. Implicitamente nel concetto di *Colui che è* si contiene ogni perfezione, che noi possiamo affermare riguardo a Dio; crediamo pure che nel modo di presentar quel concetto sia contenuta la dottrina propria dell'Aquinate, con la sua caratteristica di più pura elevazione sopra tutto ciò che rimane altrove di troppo facili parvenze, suggerite dal senso umano.

I.

La notizia d'un Primo, che sta sopra le cose tutte, come Autore e Signore del mondo, è comunissima nel genere umano. Sentono tutti di essere dipendenti e bisognosi d'aiuto; vedono la mutabilità e la contingenza delle sostanze che ci stanno intorno; ammirano l'ordinato pro-

cedere della natura, priva in sè d'intelletto, e che però l'esige in qualcheduno da cui dipende. A che si aggiunge la ripugnanza a pensare che sia indifferente l'operar bene o l'operar male, e che non ci sia un Signore al quale ubbidiamo e che ci retribuerà secondo i meriti. Per questo il genere umano comunemente è persuaso dell'esistenza d'un Essere altissimo, che tutti chiamano Iddio; e il negarlo non è mai senza far violenza alla buona natura.

Alcuni tuttavia, per secondar le passioni senza terrore, e per vanto d'indipendenza, e per vani sofismi, soprattutto perchè non par loro reale ciò che non è corporeo, o per iroso pessimismo nel dover soffrire, si sono sforzati di persuadersi che Dio non è. Lo negano gli abbietti materialisti e i positivisti, discepoli con Epicuro dell'antico *Democrito, che il mondo a caso pone.* Oltre all'immane stranezza di negar l'atto e di ridurre tutto alla più grossolana potenzialità, oltre all'assurdità di voler trovare nel solo moto locale degli atomi la ragione del senso e dell'intelletto, peccano costoro per l'incredibile audacia di porre l'immenso effetto, che è l'universo ordinato senza cagione alcuna: il puro caso non è che stolta negazione e ci sta innanzi l'affermazione del mondo. Lucrezio si è sforzato di vestire con versi belli l'immensurabile stoltezza. E' curioso il leggere nel suo poema gli stessi sofismi che i recenti materialisti propongono; ma la bellezza della lingua e del verso è sprecata.

Però spesso si è presentato alla mente umana un altro errore, ove la falsità è meno svergognata e procace. E' sembrata cosa profonda e prima, e tale è certamente in confronto all'arte nostra, la natura, principio di moto e di svolgimento. Quindi si venne a porla assolutamente prima, e ad immaginare in essa una cieca necessità, per la quale si vadano svolgendo le diverse specie, con le forze insite e con il moto perpetuo, che costituisce il *divenire* universale. Così alcune proprietà di Dio, quali sono

il non dipendere da altra cagione e l'intima necessità, furono attribuite alla natura e al mondo, che perciò fu fatto in sè divino, e in tal guisa si è affermato il panteismo. Ma questo non differisce dall'ateismo, poichè nega ugualmente un Ente supremo, distinto dal mondo, o un Dio personale; e inutile è la differenza tra il negare Iddio e il porre la divinità nella stessa natura mondiale. E assurdamente si fa prima e indipendente una natura potenziale e mutabile e nelle singole parti imperfetta; male ancora è negato il principio della causalità, mentre si pone che immediatamente dalla potenza sorga e si svolga l'atto o la perfezione, di che quella è manchevole. Non ci tratterremo poi a ragionare sulle stranezze nuove del panteismo ideale; che aggiunge al resto la violenza di persuadersi che non esiste l'universo e nulla è intorno a noi; ma un misterioso Io, pensando, o sognando, distingue da sè pensante (senza esistere prima di pensare) l'oggetto pensato; e così proiettando fuor di sè quel che pensa, crea l'universo. Più facilmente discuteremo una tesi con un sonnambulo, che con un così ostinato sognatore: egli è giunto all'ultimo parossismo del delirio kantiano.

Nè la Scuola socratica, la migliore fra quante fiorirono nell'antichità, giunse a formarsi intero il concetto di Dio, qual è possibile assolutamente all'umana ragione. Platone e Aristotele conobbero Iddio come un puro Spirito, eterno e necessario, beato della perfetta intellezione, potente sull'universo: ma ad ambedue mancò la forza di pensar la creazione; e con ciò la signoria del Primo sul mondo; e così le perfezioni di quel Primo restano assai sceme. Poi la scuola platonica, fiorente soprattutto ad Alessandria, divenne più apertamente panteistica, ponendo che dall'Uno, immobile e inconoscibile, emanasse come Ragione un Secondo, poi un Terzo, detto il Demiurgo, dal quale l'universo dipendesse. Furono questi i più ignobili errori.

Non per migliore vigoria di forza intellettiva, ma per

l'aiuto che ci dà la fede, dirigendo e correggendo all'uopo i nostri giudizi o ragionamenti, e particolarmente perchè ci ha dato la certa notizia della creazione, ossia della produzione dal nulla, siamo giunti a sicura ed intera conoscenza di Dio, quanto il natural lume dell'umano intelletto n'è capace. E poichè non trattasi d'un mistero, è facile, quando è già nota la verità, apportarne la prova. Eppure anche in questo non pochi errarono. Giudicarono alcuni non esserci bisogno di provare che Dio è, affermando di averne diretta visione, o almeno di avere innata l'idea dell'ente universale, che si avvera soprattutto in Dio. Altri dissero evidente nei termini l'esistenza di Colui che è per sua natura; e però con il solo pensare l'Ottimo e il Necessario, ne abbiamo assai per dire che esiste. Di più, se Egli non esistesse, neppure sarebbe possibile: dunque, se è possibile, certamente Egli esiste. Or chi oserà affermare l'impossibilità? Dunque, senz'altra prova, egli è. Alcuni poi errarono in contrario senso, dicendo non esser possibile una dimostrazione di Dio tratta dalle creature; sì perchè non possono le finite cose contener l'infinito, sì perchè la nostra mente non sorge sì alto, ma dovette ricevere cotal notizia per tradizione dai primi parenti, che l'ebbero per fede da Dio medesimo. Finalmente errarono i modernisti, infetti anche qui dal veleno kantiano: dissero che le antinomie osservate da Emmanuele Kant sono insolubili, che la sua critica ha demolito le prove antiche, che bisogna supplire al difetto dell'Aquinate con la ragion pratica del nuovo filosofo; e parve al Blondel, al Laberthonnière in Francia, come ai loro ripetitori in Italia, che la coscienza retta e la buona volontà potessero sole darci una cognizione, o almeno una certezza, alla quale l'intelletto per sè non arriva.

* * *

A tutti costoro resiste l'immobile verità, nota assai a chi non perverte con sofismi l'uso della ragione, e già proposta nei libri sacri, come nel c. XIII della Sapienza e nel c. I dell'epistola ai Romani, dichiarata e definita dai canoni del Concilio Vaticano, perpetua nell'insegnamento dei Padri e della Scuola cristiana: che le visibili cose del mondo ci manifestano l'invisibile Maestà e la potenza di chi le ha fatte e le regge e le tiene nel debito ordine.

Non è vero che a noi viventi sia concessa la visione di Dio: *non videbit me homo et vivet*[1]: ha detto Iddio a Mosè; e ben ci nega la coscienza una visione che immensamente ci eleverebbe e ci farebbe beati; nè valgono i sofismi, immaginati da chi voleva sostener quell'errore, che la Chiesa condannò. Nè altrimenti che per confusione di torbide idee, altri potè attribuirci la conoscenza diretta dell'ente universale e reale. Se è universale nella perfezione, non si può distinguere dalla divina Essenza, e siamo nell'errore precedente. Se è universale come astrattissimo, è per sè privo di tutte le determinate perfezioni, nelle quali poi conviene determinarlo; e non è altro da quella prima confusissima nozione che naturalmente ci formiamo, incominciando ad intendere, la quale in nessuna guisa ancora ci fa conoscere Iddio. Male hanno confuso coloro, osservava l'Angelico, la pienezza dell'Essere, a cui nulla si può aggiungere, con la minima nota di ente, alla quale tutto è da aggiungere, per venire a qualsiasi conoscenza di cosa determinata.

A torto eziandio disse altri infusa la conoscenza di Dio; benchè questo, se a Dio piacesse farlo, non ripugnerebbe, e sia sembrato ad alcuni Santi di doverlo quasi asserire, per la naturale propensione dell'Animo, non corrotto da falsi insegnamenti, a riconoscere l'Autore del-

[1] Exodi XXXIII, 20.

l'universo; ossia per la facilità con la quale ognuno intende le prime ragioni che a tutti suggeriscono Iddio. Ma non è da ammettere di più; perchè non abbiamo noi coscienza di alcuna nozione superiore a quelle che dai sensi e dagli oggetti esterni possiamo astrarre, e non conviene attribuire ad un particolare intervento di Dio quello di che la natura è cagione bastante. Di più, quella specie che si supponesse infusa, sarebbe essa nell'uso, o nel venire all'atto di pensare a Dio, legata al senso, o non sarebbe? Se non fosse, intenderemmo indipendentemente dal corpo, e ciò non avviene; se fosse, dovremmo almeno svegliarci, come or ci avviene, dalla primitiva sonnolenza, e avremmo in noi senza vantaggio alcuno, la stessa esperienza che ora abbiamo. Sarebbe inutile, e sarebbe contraria alla naturale operazione dell'intelletto umano.

Nè alcuna forma ingegnosa darà valore al sofisma, che dice dover esistere Colui, nel concetto del quale noi poniamo la reale esistenza: illegittimo è il passo dal semplice concetto astrattivo che noi possiamo formarci, all'esistenza reale. Diciamo dal concetto astrattivo, ossia da quello che è proprio del nostro intelletto, il quale direttamente attinge le sole ragioni essenziali astratte dalla concreta realtà, e però non includenti l'atto di esistere. Nè l'includono per Iddio, mentre noi lo concepiamo, non per intuizione, ma negando la contingenza che vediamo nelle creature. Altro sarebbe, se in qualche modo a Lui immediatamente la nostra conoscenza si terminassse: allora sì, dovremmo vedere l'esistenza attuale e necessaria di Lui, e ci sarebbe evidente ch'Egli è, come ora ci è evidente il principio di contraddizione. Ma ora, prendendo dalle essenze finite la nozione di ente e di limitazione e di contingenza, e pensando che possa esistere un Ente perfettissimo e necessario, non per questo solo abbiamo diritto di affermare che cotesta perfezione e necessità s'avveri realmente in un soggetto, e non sia soltanto pensata.

Nè pure ci è dato di affermarne la possibilità. Perchè, è vero, se Dio è possibile, certo esiste. Ma prima di averlo dimostrato, come a noi è concesso, per via delle creature che lo esigono, non sappiamo se sia possibile. Non sappiamo se nel concetto proprio di un ente che esista di sua natura, concetto che noi siamo infinitamente lontani dal poterci formare positivo e diretto e proprio, non sia qualche incompatibilità occulta a noi. Nè pur sappiamo, prima di accertare il fatto che esistono le cose presenti, se la stessa ragione di ente abbia positiva possibilità. Non importa o non basta che non vi ravvisiamo e che nè pur vi sia contraddizione. Questa è nota negativa soltanto, che toglie l'impedimento del sì e del no posti insieme; non è ragion positiva che, senza presupporre alcuna ipotesi, basti ad affermare la possibilità delle cose. Chè la positiva possibilità esige assai di più, e si fonda nella realtà del Primo, per virtù del quale, e dal quale partecipando, le essenze non per sè necessarie possono veramente venire a reale esistenza. Ma non arriveremo a sapere che tutto ciò possa avverarsi, finchè restiamo nell'astratta considerazione delle idee e non partiamo dalla positiva esperienza di qualche realtà. L'idea solo ci dice che non appare impedimento; il fatto dice che la cosa è.

Più dannosamente errarono i tradizionalisti, negando che senza la divina rivelazione, trasmessa a noi da principio, l'intelletto umano abbia facoltà di convincersi che esiste Iddio. Sono spregevoli sofismi quelli che addussero dalla finità delle cose e della mente: le une come oggetto, l'altra come facoltà, insufficienti a mostrarci o a conoscere l'infinito. Se pretendessimo di dedurre dalle cose finite l'intrinseca e propria ragione della Essenza divina, dovremmo darci vinti; ma essi debbono sentirsi vinti e confusi, mentre loro diciamo che le cose presenti, come non esistenti da sè, ci sono un segno certissimo che prima di esse vi è un Primo dal quale dipendono, in quella guisa

che un corpo riflettente luce mi assicura esserci un corpo per sè lucente; e diciamo che la perfezione limitata delle cose stesse ci è segno di una più alta perfezione, pura e infinita, quale sorgente onde le altre derivano. Ma questa perfezione, altissima e d'altra natura, non ci è nota in sè, e per analogia e per negazione ce ne formiamo un lontano concetto: concetto che non ci mostra che cosa ella sia, quantunque basti a distinguerla da tutto ciò che non è lei. Ed era dannoso l'errore dei tradizionalisti, rinnovato o aggravato dai modernisti, perchè toglieva alla ragione umana il poter conoscere quello che pure è naturalmente necessario affine di ordinarci al fine, e toglieva ancora il modo di accertarsi del fatto che Iddio ha parlato, con che veniva ad essere scalzata la base di ogni fede. Perciò la Chiesa lo condannò.

Per ridur la fede a un senso vago dell'infinito, per distruggere ogni positiva certezza, per far dipendere la verità dalla sola disposizione del buon volere (ma quando è buono, se non ha norma fuori di sè?), per dar libero il passo a qualunque stranezza che possa a qualcheduno parer bella e chiamarsi religione, i modernisti hanno detto che le prove antiche, o di S. Tommaso, appartengono ad una filosofia superata, e convien supplire con i nuovi lumi di Emmanuele Kant. La loro sentenza equivale a parlar così: Non ho ragione alcuna d'affermare Iddio; ma la coscienza sente esser meglio affermarlo. Or la tua non lo sente, e ti basta la pura idea del dovere, fondato sulla tua dignità? Non so che dire: forse hai ragione. O ti piace più il pensare che Dio non si distingua dal gran Tutto della natura, che perpetuamente *diviene*? Questo più t'esalta e più ti porta a operare generosamente? Non so che dire: forse hai ragione. Chi sa che questo non corrisponda ad una più elevata cultura, dalla quale la nostra, ancora medioevale, debba riconoscersi superata? E' vero che il panteismo è vecchio, quanto almeno la filosofia indiana e

il bramanismo: ma si va innanzi talora tornando indietro, e il mondo è tondo in tutti i sensi, e va in giro.

In verità dei modernisti infetti di kantismo dobbiamo dire: *non ti curar di lor, ma guarda e passa*: non perchè manchi ad essi ingegno ed erudizione; ma perchè dal loro patriarcha Kant hanno preso un veleno, che li rende insensibili ad ogni colpo o incapaci di qualsiasi ragionamento: come proseguire, se al più evidente discorso ti dicono che è una forma soggettiva?

* * *

Noi, mantenitori della fede antica e dell'eterna verità, diciamo che dalle cose visibili, le quali, e nello stesso essere e nel moto e nella limitazione e nell'ordine, mostrano in sè dipendenza, con manifesta necessità, come da effetti a cagione suprema, saliamo a Dio. *Per ea quae facta sunt visibilia,* dice l'Apostolo; e tutti intesero principalmente l'universo corporeo. Alcuni, o per vezzo di novità, o per cedere alle moderne vedute, dissero che è pur fatta la coscienza, è fatta l'anima bisognosa di felicità; che a queste per avventura meglio si applica il mezzo termine suggerito da S. Paolo e dal Concilio Vaticano. Ma inutilmente resistono al senso comune, e a quel *visibilia* che non a caso è scritto, e alla più facile evidenza che tutte insieme forniscono le cose mondane.

Ammettiamo che da qualunque parte della creazione visibile e invisibile l'anima ben disposta può salire al Creatore, come alla fonte universale di tutto l'essere. Eppure quando convien formulare un rigoroso sillogismo, non ogni proprietà delle creature ugualmente ci giova. E' difficile conchiudere efficacemente, partendo da quelle cose, le quali in altre precedenti, già paiono avere una bastevole cagione. Veramente, non è bastevole mai, senza salire a quella che in tutto è da sè e indipendente. Qui supponiamo

di non aver tuttavia dimostrata la necessità del sommo Principio; e non sempre riuscirà di rendere a tutti evidente l'insufficienza delle cagioni immediate, chi ragioni degli effetti ad esse proporzionati. Il panteista particolarmente, o l'evoluzionista, che non è ancora convinto dell'assurdità del suo sistema (e per convincerlo converrà ricorrere appunto alle antiche dimostrazioni), non sarà capace di aprir gli occhi alla insufficienza delle cagioni poste in natura; egli che nemmeno cerca una causa proporzionata al divenir delle cose, e sogna uno svolgersi spontaneo della natura dal meno al più, dalla potenza all'atto perfetto.

Ad altri parvero argomenti efficaci quelli che si traggono dal convenir gl'intelletti nelle verità universali, e dal bisogno della felicità e dalla coscienza che impone il dovere. Certo son vie che conducono a sentire, direi quasi, Iddio, e ad ammirarne le perfezioni. Ma a quello della felicità risponde l'Angelico, che da principio l'uomo non sa di poter essere felice soltanto in Dio, e il panteista direbbe esser quella sete un impulso della natura universale a crescere in meglio. Per le nozioni comuni, altri direbbe venir esse necessariamente dal convenir tutte le cose nella ragion di ente, che è ovvia all'intelletto di tutti.

Quanto alla coscienza, per chi l'intenda a modo kantiano, come una semplice convenienza d'umana dignità, o come un'astrazione di ciò che è bello intellettualmente o moralmente, essa certo non vale a conchiudere affatto nulla. Se meglio s'intende, per un sentimento di stretta obbligazione, commista pure ad un tal terrore della pena che seguirà al male operato, essa implica una conoscenza confusa di Dio vero, e viene dalla facilità con cui ognuno apprende un Signore supremo, e appartiene alla provvida azione di Dio sulle anime. Ma un panteista, non ancora convinto per altra via, direbbe esser quello un naturale orrore di ciò che è brutto, e negherebbe quel vincolo mo-

rale di stretta obbligazione, che solo intende chi già conosce Iddio. Non potremmo dunque, stando solo a questo, apportare un sillogismo invincibile.

E giova assai respingere gli argomenti non affatto necessari, e valutarli giustamente. Giova, sì per riguardo alla verità sempre per sè desiderata; sì perchè non abbiano cagion di riso gli avversari, potendo crederci fondati su fallaci ragionamenti, nè sia tentazione a ricredersi per i nostri l'accorgersi che le prove apportate non sono invitte.

* * *

Adunque, non da quegli atti che paiono avere sufficiente cagione nelle sostanze già poste, sì da quelle cose che son prime, e per le quali manifestamente non basta ciò che le precede, dedurremo Iddio. In cotal guisa, possiam considerare alcune parti della natura, le quali nè esistono da sè, nè son prodotte da naturali agenti. Così ci si presenta prima la materia; poi la limitazione o la misura, tanto della sua mole, quanto dell'energia che di fatto troviamo nell'universo corporeo, non determinata dalla sola natura degli elementi; poi l'origine della vita organica, e la diversità delle specie nelle piante e nei bruti; poi gl'istinti degli animali, così meravigliosamente ordinati alla conservazione della specie; poi e soprattutto la natura umana, con l'anima intelligente, della quale è impossibile assegnare il principio, se non per creazione. Ciascuna di queste cose è tale effetto che esige una Cagione superiore, la quale abbia potere sulla natura; ed eccettuata forse la sola specificazione dell'energia mondiale, che potrebbe dipendere da qualsiasi esterno motore, da ciascuno di quegli effetti si deduce con certezza il vero Dio.

L'Angelico S. Tommaso, invece di considerare questa o quella parte dell'universo, più altamente ferma il pensiero in cinque ragioni, che universalmente si avverano

in tutta la natura a noi manifesta. Dappertutto troviamo il moto: questo, in senso stretto appartiene alla natura corporea, ov'è successione continua, misurata dal tempo; in senso largo, si estende a tutte le cose finite, ove sia principio potenziale e passaggio dalla potenza all'atto. Sono in tutto il mondo cause ed effetti, secondo le particolari virtù e le ragioni proprie di ciascuna natura. E' pure universale alle cose la contingenza: più stretta nell'ordine materiale, ove pur le forme sostanziali sono mutate; più larga, dovunque l'essere non è inchiuso nella ragione dell'essenza. Tutte le perfezioni delle cose a noi presenti son limitate: eppure da ogni cosa possiamo astrarre ragioni formali, che per sè dicono puro atto e perfezione senza limite: questa non per se stessa è finita o ristretta in quel modo. Finalmente, e nel tutto e nelle parti dell'universo è ordine meraviglioso, ove appare la ragion di fine, che per sè spetta alla conoscenza intellettiva. Da queste ragioni, deduce l'Angelico un Motor primo non mosso; una prima Cagione dalla quale tutte le altre dipendono nella loro causalità e nell'ottenere un effetto comune, qual è la ragion di ente; un primo Necessario, al quale intrinsecamente ripugna non essere; un Atto puro e infinito, per virtù del quale, e imitandone la perfezione, possono esistere atti limitati in diversi soggetti; e infine sopra il mondo v'è un intelletto supremo, che può su tutta la natura, dando a ciascuna cosa le facoltà e le inclinazioni convenienti, e proporzionando ogni parte al tutto dell'universo.

Queste sono, rapidamente additate, le cinque vie di S. Tommaso. V'è sempre il comune fondamento: le cose mutabili e finite e non bastanti a sè stesse, esigono un Primo dal quale dipendono: sono condizioni delle sostanze onde consta il mondo, condizioni che mostrano come queste non sono da sè, e perciò hanno in sè veramente la relazione di effetti, a che certo risponde come termine relativo una Causa: *per ea quae facta sunt*. Sono peraltro

cinque argomenti distinti, perchè in ciascuno v'è una speciale considerazione vera e chiara per sè; e male ad altri parrebbe che convenisse prenderle tutte insieme, affin di raccoglierne un argomento efficace. Non si potrebbe dir questo, senza confusione di pensieri e snervamento di prova: cosa aliena assai dalla lucidezza di S. Tommaso, e falsa nel presente soggetto.

Sono considerazioni profonde, e per questo non sentite per avventura da tutti con ugual forza; nè pretendiamo che le prove date secondo tutto il pensiero dell'Aquinate sieno le più facili e popolari. Diciamo tuttavia che alcune almeno, l'ultima soprattutto, esposte in un modo elementare, possono divenire a tutti accessibili. Poi manteniamo che nessuno potrà dimostrarle insufficienti, se le abbia bene intese; e chi procurò di sfuggire alla loro efficacia, mostrò di non averle penetrate. Noi non ci proponiamo di svolgerle ampiamente. E' studio di tutti i corsi filosofici e ancor teologi; non lo riprendiamo in questo luogo, e non vogliamo, con un'esposizione manchevole, metter sospetto di oscurità o difficoltà in argomento di tanta importanza. Solo porremo qualche nota, per la quale appaia l'intimo pensiero dell'Aquinate, e con ciò la radice e forza del suo ragionamento. Tutti i sani filosofi dimostrano l'esistenza di Dio. Anche qui la dottrina di S. Tommaso ha i suoi caratteri. Procede formalmente assai e non si trattiene nella perplessità di materiali applicazioni; pura ed alta nelle nozioni intellettuali, senza lasciarsi turbare da immagini inferiori e dall'univocità di concetti attinti all'ordine corporeo, è dominata dal grande principio che l'atto dice per sè perfezione, e di sua ragione e per altezza e per causalità primeggia sulla potenza.

E per le cose fin qui ragionate viene ad essere esposta la prima parte della tesi XXII: *Deum esse, neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est per ea quae facta sunt, ar-*

gumento ducto ab effectibus ad causam. Poi sono enunciate le cinque vie dell'Angelico.

* * *

Tutta la metafisica di s. Tommaso, quando pure sembra applicarsi a particolari questioni, richiamando gli alti principi, ripete e grida che Dio è. Sono due i principali pensieri, pei quali ha il proprio carattere la dottrina dell'Aquinate, quando vuol salire alla prima Cagione: che nessuna cosa è a se stessa adequata cagione del proprio moto, e che prima dell'imperfetto è il perfetto. Le quali enunciazioni sono evidenti a chi abbia penetrato i concetti di atto e di potenza. Se muoversi è tendere a qualche atto al quale prima il soggetto era in potenza, e l'atto senza dubbio è migliore di questa, come può essere che il soggetto tutto da sè si muova a ottenere maggior perfezione? Evidentemente l'effetto eccederebbe la causa. Ma, per lo stesso motivo, può esser mai primo l'imperfetto? In una designata materia sarà; ma assolutamente, ripugna, perchè mancherebbe modo e cagione di togliere il primo difetto: è al tutto necessario che primo sia l'atto, per intima necessità in sè costituito, e potente a muovere le altre cose verso la perfezione; di che dev'essere affatto immobile. Dunque al disopra delle forme particolari e limitate, certo esiste un Atto puro, del quale partecipando, e dipendendo dal quale, le cose tutte abbiano quella misura di perfezione di che sono capaci.

Dunque, se v'è moto nell'universo, se esistono nature limitate, vi è certamente Iddio, Motore immobile e perfezione infinita.

Di que' medesimi principi s'imbeve ed è pregna tutta la dottrina di s. Tommaso, sia che tratti degli spiriti, sia che tratti de' corpi, o della forma o della materia prima; o dell'intelletto e della vita organica, o delle qualità attive

e della quantità. Bene dunque abbiam detto che tutta la sua e nostra metafisica da ogni parte grida, chiamando Iddio.

Invano cercarono altri eccezioni, per oscurar quel principio *omne quod movetur ab alio movetur;* perchè o un sasso cade tutto insieme, o scatta una molla, o il vivente è semovente. Vi pare che così ovvii esempi dovessero restare ignoti allo Stagirita e all'Aquinate? E per avere la lucida verità, giova assai più contemplarla nella purezza delle ragioni formali, che trattenersi nelle materiali complicazioni. Con brevi parole, del resto, or ora dissiperemo quelle nubi.

Ad alcuno sembrò di poter fuggire, dicendo che il soggetto mosso possiede forse virtualmente la perfezione, verso la quale si muove, e però n'è causa sufficiente a se stesso. Inutilmente, perchè la contenenza virtuale d'una attualità vi aggiunge la ragione di virtù attiva o di causa, per sè superiore all'effetto. Neghiamo adunque che in un soggetto, il quale acquisti poi un'attualità che prima non aveva, trovisi mai adequata e piena virtù di produrla: sarà un'energia o una facoltà, bisognosa d'esterno compimento, non che al tutto basti da sè. E bene l'Angelico aveva preveduto la difficoltà, proponendosi come obbiezione che gli effetti naturali hanno ragion sufficiente nella natura, i volontari nella volontà: l'una e l'altra sono principii di moto. Ma evidentemente la natura non è prima, perchè piena di potenzialità, che deve esser mossa di fuori; e la ragione umana e la volontà, come mutabili e deficienti, hanno pur di fuori la prima determinazione al loro atto: *Quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia*[1].

[1] I p., q. II, art. III ad 3m. In qual maniera questo avvenga, è dichiarato nella q. CV, art. III, e IV; poi nella Ia IIa, q. IX, art. IV.

La forza delle ultime parole è tutta nel pensiero che il difetto non può esser supplito per virtù del soggetto medesimo in cui è. Qualunque attualità si attribuisca ad alcun soggetto per altra parte difettoso, essa non è certo assoluta e pura, anzi è mista a potenzialità; sì perchè venuta in composizione con le parti unite, sì perchè non ha tolto prima il difetto al quale è congiunta. E' necessario adunque ricorrere ad un atto più alto e più puro, non commisto a difetto, e però libero da ogni intrinseca ragione di potenza. Chè la potenza può mancare del compimento ond'è capace, non l'atto puro. Ogni moto adunque esige un motore distinto, nè si ferma, finchè non giunga a quello, nel quale il moto non è più possibile, perchè nulla manca alla totale perfezione.

Non vale l'istanza dei viventi. E' certo in essi una parte che prima si muove, ed è per sè ordinata a muover le altre, che formano con quella una sola sostanza. Ma eziandio quella prima parte inchiude alcunchè di potenziale e dipende da un esterno motore. Di più convien dire di essa ciò che vale per ogni moto di natura: *n'è cagione il generante.* E vuol dire che gli stessi agenti, i quali hanno pure determinata a una certa disposizione, dalla quale il soggetto in qualunque modo rimosso, per intrinseca necessità vi tende. Così una molla elastica compressa, appena libera, scatta; un vapore all'improvviso formato in poco spazio, fa scoppiare il contenente; un conduttore carico d'elettricità e isolato, appena è data la via, si scarica. Similmente qualsiasi irritazione determina il primo moto vitale, che poi si comunica e si continua, secondo la struttura del vivente. Riguardo poi al sasso che cade, non è dubbio esser quel moto un effetto esternamente prodotto dalla pressione o altra forza simile, con la quale l'etere diffuso negli spazi viene a spingere i corpi così gli uni verso gli altri. Soltanto per una leggera conoscenza della natura e per un giudizio che si forma alle prime parvenze,

può credere alcuno di smentire con gli esempi singolari la verità dell'universale e assoluto principio: *Omne quod movetur ab alio movetur.*

Dal quale principio partendo Aristotele, concluse nell'VIII dei Fisici, poi di nuovo, astraendo ed elevandosi vieppiù, nell'XI dei Metafisici, la necessità d'un primo Motore. E là nei Fisici dimostrò che cotesto Motore eterno non poteva esser corporeo; poscia nei Metafisici tentò di determinare il modo della mozione. Confessiamo la verità, qui venne meno. Non osò concepire una produzione dal nulla, e però suppose per sè esistente la materia, mossa poi dalle cause più alte e supremamente da Dio alle sue forme. Non osò concepire in Dio stesso un'azione effettiva, temendo che la medesima mutasse con gli effetti nuovi la suprema Cagione. Pensò dunque di attribuire al Sommo Motore quella sola causalità, che nelle creature eziandio ci è nota per tale, che mette relazione reale nell'effetto, sol di ragione nella causa. E questa è la causalità dell'oggetto che attira e muove l'appetito. Così Aristotele assegna il primo movente nell'animale, così nell'universo. Il nostro Dante, forse allettato dalla bellezza dell'immagine, parve consentire, e lo cantò nel primo del Paradiso con quelle dolcissime terzine:

> S'io era sol di me quel che creasti
> novellamente, Amor, che il ciel governi,
> tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti;
> quando la ruota, che *tu sempiterni*
> *desiderato*, a sè mi fece atteso
> con l'armonia che temperi e discerni.

E similmente, là dove il Poeta rende conto a san Pietro della sua fede (XXIV del Paradiso), egli dice:

> .... Credo in uno Dio
> solo ed eterno, che tutto il ciel muove
> non moto, con amore e con desio.

Certo è bello il pensiero che Dio muova l'universo come causa finale, in quanto le cose tutte tendano a partecipare la bontà di Lui, come ne imitano l'essere: *omnia appetunt Deum*. Ma questo non è da intendere esclusivamente, quasichè non in altro modo, ossia non ancora come causa efficiente, Iddio movesse ogni natura. Cotale esclusione non era nella mente dell'Alighieri; par che fosse nella mente di Aristotele. Altro pensiero gli attribuisce l'Angelico, notando l'insegnamento del Filosofo, che con la stessa proporzione son nelle cose l'essere e la verità. Come dunque, prosegue, alcune verità son necessarie, eppure hanno causa della loro necessità nei principi; così alcune nature, come incorruttibili, son necessarie, eppure son prodotte. Non certo per mutazione d'un soggetto. Dunque per creazione. E così son creati da Dio, sì i corpi celesti, sì i loro motori spirituali. *Est autem valde notandum quod hic dicitur; quia, ut in II Metaphisicorum habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera, et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora coelestia et substantiae separatae, et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non est causa essendi ipsi mundo, sed causa motus eius tantum, ut quidam dixerunt* (in VIII Phys. lect. III). Il detto notevole, *valde notandum*, era questo, che non vanno necessariamente insieme l'esser sempre e il non aver cagione: per esempio, dicevasi, sempre il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, eppure v'è una causa di questa eterna verità, nell'uguagliar due retti la somma degli angoli adiacenti e nelle proprietà delle parallele: non così hanno causa i principii, come queste due ultime verità accennate. E il Filosofo conchiudeva che il moto potè sempre essere, benchè sempre dipendente da un motore. Sì; ma nè qui nè altrove mai, egli diè un cenno

della creazione; e qui e altrove, l'assegnar cotesta prima mozione in alcunchè di simile all'appetito con che prima si muove un animale, e il dire nell'XI dei Metafisici che Dio muove come fine, non come efficiente, perchè si moverebbe egli stesso, fanno credere ch'egli alla creazione in verità non sia giunto [1]. Adunque è tutta di s. Tommaso, non di Aristotele, l'applicazione di quel principio della dipendenza da una causa efficiente o produttiva all'essere sostanziale e alla materia; nè il Filosofo disse altro mai dei cieli e dei lor motori, se non che dipendono dal Primo per desiderio di averne la bontà. A che risponde con buona analogia l'esempio del triangolo, ove il nostro intelletto apprende la somma degli angoli come dipendente dalla nozione delle parallele e degli angoli adiacenti, senza che tal connessione ponga nell'oggetto alcuna causalità. La troppo bella conclusione che l'universo dipenda nel suo essere da Dio, come da causa produttrice e creatrice, non è dunque dello Stagirita, che pose i principi, senza compararli e trarne quello che poteva dedurne; è tutta del cortesissimo interprete, che con sublime modestia troppo spesso attribuisce altrui le vedute del suo intelletto.

* * *

Non molto differisce dalla prima via, del moto, la seconda, delle cause: anche il motore è causa del moto prodotto. V'è la differenza che il moto suppone il soggetto capace dell'atto; la causa riguarda eziandio la costituzione del soggetto e può riferirsi al primo essere del soggetto. Or fu di molti l'illusione che causa sufficiente d'un effetto in natura fosse o il generante della medesima specie o il complesso delle forze attive, dalle quali dipende un sin-

[1] Κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοετόν, οὐ κινούμενον (Metaph. XI, c. VIII n. 2). Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (ib. n. 4).

golare soggetto. E' allora, ragionando sul processo infinito che, salendo indietro nei secoli, ci vorrebbe, per dare l'esistenza all'individuo che ora è, si sono sforzati di mostrarlo impossibile: fu prima l'uovo o la gallina? Noi non neghiamo a cotal discorso ogni efficacia. Ma osserviamo che non avrebbe ceduto Aristotele, pel quale il mondo, tale qual è, con la serie delle sue generazioni e con l'incorruttibilità degli agenti celesti, esiste dall'eternità. Nè sarebbe parso evidente all'Angelico, pel quale il pensiero d'Aristotele è falso e contrario alla fede, ma non inchiude manifesta contraddizione. Adunque non così egli intese l'ordine delle cause; nè volle così salire alla prima. Che in questa parte designata della materia sia indotta una forma di certa specie, suppone già costituita nell'universo cotal natura specifica, e le cause che producono questo individuo non sono cause che assolutamente esista una tal natura. Cerchiamo adunque se la stessa natura come tale è incausata: se da sè potè venire a costituirsi nell'universo. Non potè certamente, protesta l'Angelico, perchè troppo racchiude di potenzialità, la quale da sè non ottenne il suo atto; e ogni natura corporea consta di parti, le quali da sè non poterono unirsi e coordinarsi. Dunque convien cercare la cagione, per la quale esiste la stessa natura così formata, e devono esister gli agenti dai quali essa come tale dipende. Nulla ha qui da fare la supposta o l'assurda eternità del mondo: solo è in vista l'ordine delle cagioni presenti e per sè ordinate, dalle quali pende che sia, per esempio, la natura umana, con la varietà delle sue operazioni, con la sua facoltà riproduttiva. Qui è assurdo manifestamente il processo all'infinito: perchè nelle cagioni così ordinate, come i successivi motori in un congegno che tutto insieme si muove, e ripugna il passaggio per mezzi infiniti, e ripugna che muovansi i dipendenti, pochi o molti che sieno, ove non è un primo indipendente. Di nuovo: Le cause a noi presenti in natura hanno commista la virtù

attiva a molta potenzialità: dunque non sono prime, e ne richiamano altre più pure.

Simile è ancora il processo dedotto dalla contingenza delle cose presenti. L'ordine tutto dell'essere può dirsi contingente? Certo no, chè non avrebbe sufficiente ragione: o nel suo complesso è necessario, o è impossibile. Impossibile no, chè di fatto esiste. Dunque v'è un Primo necessario. E assurdo è il porre che ciascun termine sia ragion di essere al seguente, o l'abbia per sè nell'antecedente. Come se molti specchi mi riflettessero luce, senza un primo per sè lucente; come se gli anelli d'una catena si sostenessero, senza un arpione fermo per sè. Notiamo poi quanto sia più manifesta la necessità del Primo, per l'identità della sua Essenza con l'Essere; la contingenza del resto, per la distinzione. Senza questa, la ragione della diversità sarebbe soltanto o nel fatto o in una considerazione della mente: nè l'uno nè l'altra bastano senza intrinseca ragione nella costituzione delle cose.

* * *

Succede la quarta prova, compendiata in quella frase: *ubi datur magis et minus tale, datur maxime tale*. Essa fu rifiutata da molti, che molto scrupolosamente l'intesero, opponendo che il miglior uomo del mondo non è cagione degli altri. Senonchè la stessa evidenza di cotesta osservazione doveva ammonirli che non così l'Angelico poteva intendere l'argomento. Neppure è vero che ci sia fra gli uomini alcuno migliore nella ragion di uomo: chè questa costituisce una determinata sostanza e non ammette il meno e il più. La differenza può essere soltanto nelle forme accidentali. Ma or ora dichiareremo come l'applicazione di quella dottrina debba trascendere ogni determinazione di specie e ogni composizione di potenza e d'atto. Vana fu dunque la confutazione di una sentenza non bene intesa.

Più altamente l'Angelico pensò, doversi ammettere una Forma sovrana, per cui virtù e a cui imitazione sono a lor modo perfette le finite cose. Manifestamente non possiam cercare cotesta forma tra quelle che son ricevute in un soggetto, perchè non potè il soggetto medesimo ottenere la sua perfezione, se non in virtù d'un agente superiore. Tanto meno possiamo cercarla, dov'è una ragione specifica determinata, la quale non può essere per sè cagione necessaria di quelle forme che hanno nel modo stesso la sua perfezione e però non ne dipendono. La ragione onde proviene che esista nell'universo la natura umana non è certo un uomo, nè superiore a sè, nè cagion di se stesso. Tutto questo per conseguenza è da escludere.

Ma dalle cose tutte possiamo astrarre due diversi ordini di ragioni formali. Le une inchiudono il modo generico o specifico, che determina le essenze o le nature, come la ragion di animale e quella di uomo. Son queste perfezioni necessariamente limitate, perchè escludono i modi spettanti a nature più elevate; e il fondamento è che inchiudono composizione e potenza, grossa nei corpi, più sottile negli spiriti, fra i quali pure ogni specie nega la perfezione delle indefinite nature più alte. Le altre ragioni che possiamo astrarre, sono più pure e più semplici, perchè non determinate ad un genere, ma trascendenti. Ond'è che possono applicarsi diversamente, ritenendo una certa unità di ragion formale, ma prendendo modi diversi; non convenendo adunque in un concetto univoco, ma solo in somiglianza di proporzione o di analogia; e non escludendo dal soggetto, al quale si attribuiscono, veruna perfezione possibile. Così anche dall'infimo ordine che è il corporeo, astraggo le ragioni di sostanziale sussistenza, di vita, di potenza attiva, poi di conoscenza e di amore, poi le massime nozioni di ente, di uno, di verità, di bontà, le quali trascendono ogni natura determinata, e dicono pura perfezione, e potranno avverarsi in una semplicissima attualità.

Or tutte le cose che noi vediamo e tutte le nature finite tanto hanno di bene, quanto partecipano a quelle supreme ragioni. Ma cotesta partecipazione è forse una sola relazione pensata, o è una reale dipendenza? Tornano qui le ragioni che in principio esponemmo dell'atto e della potenza. E soprattutto dobbiamo osservare che se in due soggetti troviamo in qualunque maniera ripetuta una simile attualità, non può essere in ambedue prima e intera, nè a ciascuno dei due può convenire in quanto è desso, o è propriamente quello che è: ma converrà dire che quella formalità o compete all'uno per sè, all'altro in quanto riceve dal primo, ovvero compete ad ambedue, in quanto ugualmente dipendono da un primo. Ne dipendono per imitazione, in quanto la loro perfezione per vera analogia, non certo univocamente, conviene con la perfezione del primo: questo è sommo esemplare e quasi forma estrinseca delle attualità diminuite nei diversi soggetti. I quali ne dipendono ancora per causalità effettiva: perchè, se solo quel primo è da sè cotal perfezione, per esso solo potrà questa avverarsi altrove. E se altrove non può esser pura, ma dee comporsi con un principio potenziale, ripugna che la composizione si faccia altrimenti che in virtù del primo, il quale è tal perfezione in quanto è desso. L'una e l'altra maniera di dipendenza dal primo è inclusa in quella che si è detta *partecipazione,* della quale altri appena salva il nome.

A torto per conseguenza la porremmo ideale soltanto e non reale, mentre non la fingiamo noi, ma dalle cose ci è dimostrata e in esse la ravvisiamo. Anzi dobbiam dire che se una ragion formale a diversi compete, non avendo in sè la formale moltiplicità, dee moltiplicarsi per altra causa; certo non può competere a ciascun di quei molti in quanto è quell'uno che è, e deve esserci ragione del convenire di molti in uno. Non può competere a ciascuno in quanto è desso, perchè dovrebbero tutti identificarsi con

quell'uno; non può mancare la causa della convenienza, che altrimenti sarebbe fortuita e assurda. Adunque di due soggetti, ai quali una stessa denominazione è attribuita, o l'uno è dall'altro, o ambedue sono da un primo che li precede: così il ferro è rovente pel fuoco, e pel fuoco son caldi il ferro e l'acqua. In quello che non dipende, la forma dev'essere assoluta e perfetta; negli altri concreta e partecipata. Che però, se i platonici errarono, ponendo astratte e senza materia quelle forme specifiche, le quali esigono materia, nè possono esistere fuori delle corporee concrezioni; non errarono, ponendo che debbon esistere forme analoghe e di pura attualità, dalle quali hanno partecipato l'essere e l'atto e la perfezione le singole specie e le finite cose. E nel pensiero così appurato di Platone dovette entrare Aristotele, quando affermò che di sua ragione e per causalità l'atto è assolutamente prima della potenza: non solo il primo è per sè conosciuto e la seconda per ordine ad esso, ma realmente non può la seconda conseguire la perfezione se non in virtù dell'atto preesistente; e dobbiamo con ciò salire a un Atto puro, come salivamo ad un Motore immobile. Di più quell'unico Atto sarà semplice e per sè sussistente nella pienezza della sua perfezione, e in ogni modo il primo. Pertutto altrove sarà composizione di attualità ricevuta in un soggetto. Questo non potrà ottenersi se non in virtù del primo, e così appare necessario l'altro detto aristotelico, bene interpretato secondo la dottrina qui esposta: Il primo in ogni genere è cagione degli altri. Il primo, s'intende, non per accidentale vantaggio, non univoco con gli altri, come se il più perfetto animale fosse causa degli animali; ma per formale elevazione, come quello che è da sè e pienamente, in confronto del resto che può analogamente imitarne l'attualità.

Dunque in virtù del massimo Ente, che è poi ancora massima vita e ogni pura perfezione, hanno l'essere e ogni bene le finite nature. E poichè la ragion di ente da sè non

esclude perfezione alcuna, anzi tutto include, sarebbe assurdo che si avverasse soltanto diminuita e monca, o che dove si avvera per sè stessa, indipendentemente da ogni altra causa, fosse imperfetta. Anzi perchè prima esiste nella sua pienezza, è possibile nelle partecipazioni; e così, quando noi constatiamo l'esistenza d'un minimo che, ne abbiamo assai per conchiudere l'infinito Iddio.

* * *

Immensamente più che non sia ordinata intellettualmente qualsiasi macchina od officina, la natura universale si mostra meravigliosamente disposta nelle singole sostanze e nel complesso di tutte insieme. Se sarebbe pazzo chi dicesse trovarsi a caso ben poste le parti d'un congegno umano, molto più pazzo dee dirsi chi neghi di veder l'opera dell'intelletto in tutto l'universo. Dunque c'è l'ordinatore Iddio. Credette di essere acuto Emmanuele Kant, osservando che a metter ordine basta un intelletto inferiore, senza sorgere a Dio. Ma fu grosso, dimenticando che qui non si tratta di bene disporre i libri già scritti d'una biblioteca; sibbene di scrivere gli stessi libri ordinati fra loro: vogliam dire che l'ordine delle cose importa la costituzione intima, o l'essenza delle cose stesse, proporzionata tra loro e alla perfezione del mondo. Ora per questo richiedesi chi possa sulla natura stessa e sull'essere, non soltanto sulla relativa posizione. Perciò senza dubbio chi ordinò l'universo non potè essere altri che il Creatore Iddio.

Ma parve ad altri di fuggire alla stretta dell'argomento, con porre che tutto sia per cieca necessità di natura. L'errore è profondo per tre capi principalmente. Primo, per fare assoluta quella necessità, la quale in molte parti inchiude contingenza. Perchè, a mo' d'esempio, è contingente la mistura dei vapori nella nostra atmosfera; anzi il mantenersi costante la proporzione dell'ossigeno e del-

l'azoto e la purezza conveniente alla vita dei vegetali e degli animali, non è senza un meraviglioso complesso di cause disparate [1]; è contingente la porzione dei continenti e dei mari sul nostro globo, richiesta alla buona misura delle pioggie e dei climi; è contingente la quantità dell'energia, che dipende dalla primitiva disposizione degli elementi nel mondo, e la posizione dei pianeti, e altri fatti, senza i quali l'universo non sarebbe stabile o a noi utile. Non è dunque vera tutta l'asserita necessità; se pure questa non sia presa dal *fine*, che gli avversari voglion negare. Secondo, è profondo errore, il fingere che sia prima e indipendente necessità quella d'una natura composta di tante parti e potenziale ne' suoi principi: come quelle parti si unirono, e come la potenza da sè stessa è venuta all'atto? Terzo è profondo errore il far cieca quella necessità, non indotta, or si suppone, da più alto agente, la quale è tuttavia ragione di tanto ordine o di così grandiosa e perfetta tendenza ad un fine. E' cieca, eppure ha l'effetto d'una mente altissima! Contro tanta impossibilità protestava il Filosofo nel II dei Fisici; poichè, diceva, se vediamo che le cose tutte con certa ragione tra noi bene disposte hanno l'ordine dall'intelletto, non può essere che nella ordinatissima natura manchi l'opera di un intelletto. E se questo in essa non è, manifestamente è in Qualcuno dal quale dipende. Dirai che talvolta erra la natura? Se è così, risponde Aristotele, già riconosci che ha un ordine, da cui talora per qualche contingenza vien meno: così dici che erra un medico, quando non ottiene la guarigione: è certo segno che tendeva ad un fine. Dunque da un intelletto, non da cieca natura, è l'universo.

Ma qui pure si eleva la mente dell'Aquinate con alcuni nobilissimi pensieri, che non convien lasciar nell'oblio.

[1] Bellissime a questo proposito sono le conferenze di A. STOPPANI, raccolte in un volume, con il titolo: *La purezza del mare e dell'atmosfera*.

E' necessario ammettere, egli dice nella I parte della Somma, ove tratta della divina Volontà, che la prima Causa produce l'universo per libera elezione, non per necessità di natura. Perchè la natura ha un modo determinato di operare com'è determinata nell'essere, e però procede secondo tutta la sua virtù. Or se il Primo operasse fuor di sè secondo tutta la sua virtù, produrrebbe qualche cosa d'indefinito e però d'informe, nè vi sarebbe misura a tutto ciò che può essere: con ciò mancherebbe ogni proporzione e tutto sarebbe in somma confusione: infinita materia, infinita moltitudine, sproporzionata energia di moto, vicendevole distruzione di tutte le cose. E questo varrebbe eziandio per l'evoluzione, che fosse necessaria in una primitiva natura senza freno di arte e d'intelletto: chè anche la potenzialità spontanea e indipendente sarebbe nel suo modo senza limite. Vale ugualmente per un Agente esterno, il quale proceda ad agire per necessità di natura, non per elezione che segue la forma intellettuale. Tutto cadrebbe nel disordine e nel caos indefinito. Dunque il primo Agente opera come artefice secondo un'idea, e tra le idee possibili sceglie quella che a Lui piace. Che se la natura e l'arte tendono ad un fine, è necessario che operino intellettualmente: ma l'arte è intellettiva per se stessa; la natura, perchè diretta. Dunque prima è l'Arte nell'universo.

Poi, l'imperfetto non può esser primo; l'imperfetto che in quanto è manchevole deve dipendere da quello a cui nulla manca. Ora, dovunque le cose sono finite, e più manifestamente dove le forme sono ricevute nella materia, esse sono particolareggiate e diminuite, nè hanno l'universalità e l'intera pienezza, che serbano invece nell'intelletto. Pure è vero nella massima astrazione che il perfetto è prima dell'imperfetto, come causa bastevole ed eccedente, mentre l'imperfetto non vale a dar ragione nè di sè, nè d'altro. Il principio comunissimo dovrà applicarsi con maniera analoga, non certo mantenendo lo stesso concetto univoco, agli

ordini diversi. Una ragion formale sarà prima intesa per sè, che non s'intenda concreta nella materia. Un atto puro sarà cagione efficiente che una simile attualità venga a moltiplicarsi nei soggetti. L'idea dell'artefice è causa esemplare per sè, e indirettamente è pure efficace, quale disposizione del soggetto ad operare, dell'oggetto artificiato. Adunque universalmente la forma concepita nell'intelletto precede nella sua perfezione, e per la virtù che l'accompagna, le forme reali delle finite nature. *Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus exsistentes sunt imperfectae, quia sunt particulariter et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate, nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deus igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem*[1]. Dunque, o Dio, onde vien tutto, deve essere intelligente; o la prima causa, qualunque essa sia, deve essere un Intelletto. Quindi la finalità della natura.

In terzo luogo, se altri chieda con qual pensiero e a qual termine le cose tutte sieno ordinate, risponderemo che il fine sovrano è Dio stesso; prima, in quanto Egli vuol comunicare la sua Bontà, che pure ama come partecipabile da altri, benchè questo voglia liberissimamente, nè altra cosa fuori della medesima Bontà infinita sia per sè oggetto del divino volere; poi, in quanto tutte le cose, amando il proprio bene, tendono a partecipare secondo lor modo la Bontà divina: *omnia appetunt Deum*. Era il pensiero d'A-

[1] *Contra Gentes*, l. I, c. XLIV.

ristotele; a noi è vieppiù manifesto. Ma è pur vero che le cose tutte quante hanno ordine tra loro. E questo dichiara l'Angelico [1], osservando che le singole nature sono nell'universo, come parti nel tutto. Or se vogliamo assegnar l'ordine delle parti e di un tutto, dobbiam dire in primo luogo che ciascuna parte è ordinata al suo atto, come l'occhio alla visione: e questo solo, quanta arte non esige! Secondo, le parti inferiori sono ordinate alle superiori, come la vegetazione degli organi al sentire, e il senso all'intelletto. Terzo le parti son tutte volte alla perfezione dell'intero che da esse risulta con ottima disposizione. Dopo questo, l'intera sostanza può avere un fine da conseguire fuori di sè, ove consegua l'operazione perfetta. Similmente nell'universo, ogni natura è in sè perfetta; poi le inferiori sono ordinate a bene delle migliori, sovrattutto l'universo corporeo è così disposto, che in esso possa viver l'uomo. Poi le singolari nature fanno bello e perfetto tutto l'universo, il quale infine è volto tutto insieme a Dio come a fine: o manifestandone gli attributi, dai quali viene e che imita; o eziandio attingendo Dio stesso con la propria operazione, che è bene supremo delle creature intelligenti.

Anzi l'ordine dell'universo è perfettissimo, e poste le creature che esistono, non poteva esser migliore. Ond'è che pur nella Genesi si nota come abbia Iddio giudicate buone le diverse cose che successivamente creò, e ottimo il loro complesso, per l'ordine, a cui nulla si poteva aggiungere. Qualunque cosa faccia Iddio infinito, può far cose più grandi, e non v'è fine, e l'ottimo assoluto tra le creature non è pensabile. Ma date le sostanze, che Egli volle creare, v'è un'ottima disposizione tra esse; e però non v'è ragione che l'ottimo Iddio non la volesse. Dunque la volle; e qualunque sia la piena dei mali che dobbiam deplorare, l'universo non poteva esser meglio ordinato. *Dicendum*

[1] I p., q. LXV, art. II.

quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quoniam si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis: sicut si una chorda plus aequo intenderetur, corrumperetur citharae melodia [1]. Così l'Angelico, e può esser conforto al dolore, che fra i particolari disordini par necessario.

II.

Affermando e provando che Dio è, abbiamo forse asserito riguardo a Dio un attributo volgare, comune a Lui e a tutte le cose che formano l'universo? Rispondiamo subito che no: anzi quello stesso *è* nella presente questione inchiude differenze infinite, per le quali sopra tutto ciò che non è Lui il grande Iddio si sublima. Ogni cosa possibile fuor di Dio esiste così che potrebbe assolutamente non essere, e poteva non venire all'esistenza e può cessar di essere; ogni cosa ha l'essere come un atto che sopravviene alla sua natura e in essa non è contenuto; ogni cosa è in sè limitata, mentre l'essere fuor di essa si stende all'infinito: ciascuna è una goccia nel pelago sterminato. Al contrario Iddio è, per intrinseca necessità di natura, e a Lui ripugna assolutamente non essere, come ripugna la falsità al principio di contraddizione; è, per la semplicissima attualità importata nella ragion di essere, senza che questa sia determinata per alcuna distinta formalità di tale essenza in che quell'atto si faccia concreto; è, nell'assoluta pienezza della perfezione, fuor della quale nulla rimane, che meglio assai e più puramente in quel Primo non sia.

Pensi chi legge, quanto più veramente, per l'intrinseca

[1] I p., q. XXV, art. VI ad 3m.

maniera dell'essere, si affermi l'esistenza del soggetto sussistente, ossia della sostanza prima, ragione fondamentale di esistere a tutti i suoi accidenti, di quello che l'esistenza pure si affermi delle qualità o delle altre accidentali disposizioni che a quel soggetto ineriscono, e che in tanto sono, in quanto la sostanza medesima, prima per sè esiste, poi è così o così disposta. Quanto più veramente, a mo' d'esempio, il ferro *sia* di quel che *sia* il calore pel quale è caldo; quanto meglio l'anima che il pensiero pel quale essa è pensante. Bene rifletta, e veda che l'attualità d'esistere, benchè designata con lo stesso nome, realmente è diversa nella sostanza e nella sua forma accidentale: purchè altri non sogni che questa sia a modo d'uno spiritello aggiunto a quella. Poi ripensi e intenda, che senza comparazione più e più si differenzia la maniera di avverar l'essere, o di porsi nella realtà come esistente in atto, per Iddio e per qualunque natura distinta da Lui; per Colui che è Tutto e per le cose alle quali manca l'infinità; per Colui che è di sua natura e per ciò a cui l'essere è quasi un accidente.

Che però, prendendo dall'essere il concetto di ente, secondo la nozione *ens est cuius actus est esse,* profondamente e sostanzialmente diversa è la ragione di *ente* applicata a Dio e alle creature. Vi rimane una sola convenienza di analogia, per somiglianza; non diretta degli atti in sè, ma delle proporzioni tra gli atti e i soggetti, in questa guisa: che come la creatura pel suo ordine all'esistenza è costituita ente, e per la sua esistenza è costituita in atto, così la divina Essenza, della quale il concetto per noi è altro da quello dell'esistere, per l'identità con il suo atto è veramente costituita in sè realissima; ond'è che il modo di essere, intimo all'essere, è tutt'altro in Dio e nelle creature; e infine è certo che la verità del nostro essere in atto molto più altamente è precontenuta in Dio. Ne segue ancora che, quantunque usiamo d'una stessa voce è

per designare l'attuale esistenza, o della voce *ente* pel soggetto che esiste, increato o creato, e alla voce risponda nell'anima un solo pensiero, tuttavia la ragion formale significata, o il concetto obiettivo, viene a determinarsi con intrinseca diversità, sì che non abbiamo nella comunanza della parola e del pensiero l'unità richiesta per l'universale, ma quella sola che basta per un rapporto analogico.

In altra Scuola si è pensato diversamente, e s'è detto che l'essere ugualmente nega in ogni caso la nullità. L'illusione per avventura è la stessa che fa parere impossibile la distinzione dell'esistenza da ciò che esiste: è la confusione dell'È che unisce il predicato al soggetto, con l'È che importa l'atto dell'ente. Il primo è nella mente, ed è logico, e rimane nella sua astrazione, senza vestire le diverse maniere degli oggetti; il secondo è nelle cose, e per sè diverso dall'uno all'altro soggetto a cui si applica. Se altri si ferma all'essere che unisce i termini del giudizio, lo potrà forse prendere per uniforme ed unico: forse, diciamo, perchè ci son pure vari modi di convenienza, più o meno necessaria, fra i termini; ma chi debitamente considera l'attualità delle cose, dovrà riconoscere le differenze. Le quali, se fossero aggiunte al concetto comune, non toglierebbero l'univocità; ma se lo mutano intrinsecamente, fanno perire la vera unità e sola può rimanere qualche somiglianza di proporzioni.

Adunque in modo singolarissimo. Dio è. La singolarità sopratutto è questa, che l'essere costituisce in Dio la sua stessa natura; di che Egli viene con tutta proprietà a nominarsi Colui che è. Si noti un'altra volta che questo ha senso e valore, in quanto s'intende l'atto di essere, come altro dall'atto mentale che unisce il predicato al soggetto: chi confondesse i due, diminuirebbe il valore di quella asserzione che Dio è per natura l'Essere.

Questo è tuttavia con altra espressione quello che abbiamo conchiuso, dover esistere un Primo che da sè esista.

E' necessario perciò che Egli sia atto purissimo. Se inchiudesse alcunchè di potenziale, secondo questo dovrebbe dipendere, e non sarebbe da sè determinato ad essere. Se constasse di principii diversi, e ciascuno di questi rispetto all'altro sarebbe incompiuto, e sarebbero in potenza alla perfezione del composto, e questo non sarebbe primo in ogni maniera, ma secondo alle sue parti. Colui che è per natura, con ciò stesso è atto di essere: ora l'essere per sè dice sempre attualità e niuna potenzialità, perchè ogni cosa è in potenza in quanto non è, è in atto in quanto è. *Hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quod actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod esse ponitur. Unde patet quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*[1]. Se dunque v'è un principio distinto dall'essere, non tutto è perfezione pura; nè tutto dice la pura attualità della perfezione e dell'essere; la quale è vera nella massima semplicità dell'essere assoluto, che come tale sussiste, e costituisce Colui che è.

Adunque ogni imperfetto è composto; perchè non può costituirsi nell'intera semplicità dell'atto di essere, che da sè è determinato ad esistere. E ogni composto è imperfetto, perchè contiene la potenzialità delle parti in ordine al tutto; e secondo questo almeno v'è deficienza in confronto a quello che è l'essere assoluto. E ripugna l'assoluta semplicità d'alcun finito sussistente, che sarebbe atto puro nè si distinguerebbe dal Primo infinito. A che non si oppone la semplicità dei principii, onde consta il sussistente; perchè quei principii non adempiono ciascun da sè la ragion di ente, *cuius actus est esse;* ma soltanto nel comporsi e costituire il soggetto che ha l'essere, per analogia al tutto, e l'uno per riguardo all'altro, partecipano

[1] *De Potentia,* q. VII, art. 2, ad 9m.

la ragion di ente. Soltanto Colui che è, e che esiste come Essere assoluto, da sè sperne ogni composizione: *Hoc autem unum simplex et sublime est ipse Deus*[1].

Di qui trarremo il più nobile concetto della divina infinità. Altri la vogliono dedurre dall'*aseità* formalmente riguardata come costitutiva dell'Essenza prima. A che noi osserviamo che logicamente l'aseità è buon principio di ragionamento; da essa noi pure deduciamo che Dio sussiste secondo la semplicissima attualità dell'Essere. Ma a prenderla come formale costituzione del soggetto, del quale poi gli attributi sieno quasi proprietà conseguenti, si oppone il non presentarsi l'aseità come una natura, ma come un fatto che di tal natura si avvera; e quando i suoi sostenitori dicono che appunto il soggetto è la radice di cotal fatto, vengono a dire quello che noi affermiamo. Ad una radice convien discendere, e questa è la pura ragione dell'Essere sussistente. Quanto poi al dedurre subito l'infinità, poco efficacemente altri ragiona, dicendo non poter essere limitato Colui che è da sè, perchè non dipende da alcuna cagione che lo limiti. Conviene assegnare la ragione intrinseca, posta sempre nei principii costitutivi del soggetto, piuttosto che ricorrere ad una ragione estrinseca qual è quella della causa efficiente, e tanto meno alla sola negazione di questa. E se l'intima ragione d'un soggetto non dicesse perfezione infinita, perchè il non aver causa gliela darebbe? Pienissima la troveremo nel concetto di Colui che è, o che sussiste come Essere assoluto.

L'infinito si presenta al nostro pensiero sotto una forma negativa. Vediamo le sostanze intorno a noi tutte estese con una certa misura; mentre le vediamo crescere,

[1] In Boet. de Hebdom., lect. II. E chi mediti il I art. della questione VII tra le Disputate *de Potentia*, vedrà come la stessa semplicità rettamente scenda dalla ragione di motore immobile, al quale ripugna ogni potenzialità, e da quella di Massimo ente, che non può essere diminuito da alcun soggetto in cui l'essere sia ricevuto.

o le imaginiamo sempre maggiori possiamo fingere di non vedere più i limiti, come se gli spazi dell'universo non avessero confine. Per analogia alla grandezza quantitativa, diciam pure grande e maggiore la perfezione d'una qualità o d'uno spirito, secondo la sentenza di sant'Agostino: *non omne quod dicitur magnum, mole magnum dicitur.* Poniamo che questa perfezione risponda alla quantità senza limiti: ecco l'infinito in perfezione, come al nostro pensiero prima si presenta. Si parte dall'estensione, e secondo questa Aristotele disse infinito quello di cui, prendendo qualunque quantità, sempre rimane altro da prendere.

Ma l'Angelico determinò con maggior cura cotesta nozione; osservando, potersi prendere l'infinito sì dalla parte della materia, sì da quella della forma. Chè l'una è determinata o ristretta per l'altra; da sè ciascuna rimane in una vera infinità. La materia è potenza capace di varie forme, da una delle quali se è attuata, con ciò stesso è determinata e finita, e ha la propria perfezione. Se invece esiste, o almeno se si considera, senza forma alcuna, manca dell'atto proprio, e rimane indeterminata. Questa per conseguenza è infinità d'imperfezione; è un infinito potenziale, e piuttosto dicesi indefinito. Ad esso si riduce ogni infinito quantitativo, come appunto la quantità nella materia si fonda e fuor della materia non si avvera. Diciamo infinita la moltitudine o l'estensione, perchè non ne assegniamo il numero o l'ultima superficie, e poniamo che possa distendersi quanto si vuole, al di là da ogni limite prefisso: è nella mente come indeterminata, e non può esistere in atto nella realtà. Questo, per ciò che riguarda la materia e l'indefinitezza che le compete.

La forma invece, o è di natura sua ordinata ad un soggetto, o è nata a sussistere per se stessa: ben conviene all'atto puro, che è perfezione e determinazione, ciò che ripugna alla pura potenza. Quando la forma è atto d'un soggetto, scende, per così dire, dalla capacità di attuarsi

in potenze innumerabili, alla concrezione e alla singolarità di questo soggetto in cui è; così è finita dal soggetto e perde la sua infinità. Quando per sè sussiste come atto intero e perfetto, ritiene una tutta sua e più elevata infinità; perciocchè la sua ragione formale non è diminuita alla capacità del recipiente, nè ristretta ad un singolare fra i molti che possono partecipare la stessa maniera di perfezione. Nè essa ha per sè incertezza o indeterminazione alcuna: anzi è salda e fissa nella sua realtà, com'è bene pensata nella sua ragione; ed è intera e piena nella perfezione del suo ordine.

Questa infinità della forma, o dell'atto non diminuito dalla pienezza della perfezione che per sè dice, può considerarsi anche nelle ragioni specifiche immateriali, come son quelle degli spiriti, misurati nel diverso modo d'intendere. Ma rimane una infinità relativa a cotale specie; non è assoluta infinità di perfezione, perchè esclude l'attualità o la perfezione che sta fuori del suo modo formale e specifico, da noi supposto. Se invece trattasi di perfezioni non comprese in alcuna specie o in alcun genere, le quali non escludano modo alcuno di perfezione, come avviene nelle ragioni formali che abbiamo considerato, illustrando la *quarta via*, l'infinità della perfezione è assoluta.

Dall'ordine sostanziale abbiamo potuto astrarre in quel modo sublime, la sussistenza, la vita, la spiritualità; dall'ordine operativo, l'intelletto e il volere con tutte le perfezioni conseguenti a cotesti atti, e poi la virtù attiva, che può comunicare fuor di sè qualche partecipazione dell'attualità in che il primo sussiste. Sono sei perfezioni pure, delle quali la ragion formale è distinta nel nostro intelletto; ma nessuna si attua, senza comprendere tutte le altre: chè la sussistenza, se è semplice e perfetta, inchiude spiritualità, e con essa il resto è evidente. Adunque, ove queste perfezioni non sono partecipate, ma sussistono come tali, importano assoluta infinità d'ogni bene.

Ora ciò tanto più vale per l'Essere, che di quelle medesime è più elevato e puro; e rispetto a qualunque attualità pensabile dice atto ed è formale, e tutto comprende quello che non isvanisce nella chimera e nell'assurdo.

Dunque l'Essere sussistente, secondo ogni ragion di perfezione, non perchè estrinsecamente non ci sia chi lo limiti, nè perchè non appaia ragione di limitarlo; sibbene per intrinseca necessità, o perchè formalmente tutto dice e comprende, importa intera la virtù dell'essere, e una piena assoluta infinità; la piena infinità della forma, che è di perfezione, e l'infinità di quell'atto che rispetto ad ogni forma è formalissimo. Udiamolo un'altra volta con nuove espressioni da san Tommaso. *Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum esse: nulla enim nobilitas esset homini secundum sapientiam, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis*[1].

[1] *Contra Gentes*, l. I, c. XXVIII. Noti il lettore come perpetuamente l'Angelico dica delle create cose, che *non sunt suum esse*. Se avesse pensato al modo altrui, qualche volta almeno per caso gli sarebbe riuscito di scrivere: *non sunt ipsum esse*. Noti ancora l'esempio preso dalla bianchezza: trattasi senza dubbio di reale distinzione dal soggetto. Noti in terzo luogo perchè s. Tommaso sia costretto a prendere gli esempi dalle qualità corporee, alle quali peraltro ripúgna il sussistere. Non solo fu necessario il partire da ciò che a noi è più noto; ma di più, era impossibile cercar similitudini nelle ragioni sostanziali, perchè determinate indivisibilmente alla specie o al loro grado, nè suscettive di più o di meno; concrete ancora nella materia e non separabili intelligibilmente da essa. Invece le forme accidentali paiono aver la loro essenza non complicante il soggetto.

In quel medesimo concetto, che Iddio sussiste secondo la pura attualità dell'essere, è immediatamente manifesta la necessità di tutto il resto che intorno a Dio possiamo affermare.

Evidente è l'assoluta immutabilità; poichè qualsiasi soggetto in tanto è mutabile, in quanto può divenir qualche cosa che tuttavia non è. Or qui s'inchiude difetto e potenza, che nell'essere assoluto ripugna. E lo stesso essere è omai tutto ciò che può essere. Dunque nulla affatto può aggiungersi all'Essenza divina, che è immobile nella perfezione posta al di là da ogni termine ove, ottenendo atto e perfezione, tende a quetarsi qualsiasi moto.

Vero è che Platone pose in Dio qualche moto: ma non parlava nel senso più rigoroso del linguaggio aristotelico e nostro: intendeva per moto l'attività di qualsiasi operazione. Ogni perfettissima operazione porta infatti nella creatura un atto distinto dal soggetto operante e dal suo essere. Ma anch'essa è attuale perfezione, in quanto in atto è. Dunque è compresa nel primo atto pel quale è Colui che è; e l'essere primo di Lui comprende l'ultima attualità del pensiero e dell'amore. Adunque non procede in Dio l'operazione dalla natura: anzi è perfezione inchiusa nella stessa natura. Così ci dice con evidenza la ragione; nè pensi alcuno che la fede debba correggere in questo il natural lume. Anzi, confermando la verità che Iddio è il suo intendere e il suo volere, aggiunge l'inaspettato mistero, che v'è processione d'un termine proprio all'operazione, come il verbo è termine dell'atto intellettivo, e l'amato è nell'amante come termine dell'atto volitivo: e tutto rimane identico alla infinita Essenza, e fra il principio e il principiato v'è sola distinzione relativa: con che ci poniamo in una sfera di verità affatto nuova, al disopra di tutto ciò che la ragione dimostra e sa, senza contraddirle in nulla. L'assoluta semplicità del purissimo Essere, ove per fede sappiamo contenersi eziandio vere

processioni vitali e termini distinti di opposte relazioni, rimane intatta e certa.

Con questo divien chiaro il concetto della divina eternità, la quale molto male sarebbe pensata, se si apprendesse come una serie infinita di secoli. Anzi è in atto semplicissimo, senza prima e poi, come dobbiamo intendere l'Essere sussistente. E in quel modo che vediamo un'astratta verità, per esempio la rotondità del circolo, non aver successione, ma star ferma in se stessa, applicandosi in concreto ai soggetti mutabili; così dobbiam vedere eterno ed immoto l'Essere sussistente, il quale, prima e meglio che non sia intelligibile qualsiasi assioma, è in se stesso principio necessario e immutabile di tutto ciò che può intendersi: più veramente eterno nel suo atto reale ed esercitato (ci si perdoni questo gergo scolastico), che non sia eterna l'astratta verità intesa da noi. La nostra mente, seguace della fantasia, non può a meno di rappresentarsi la durazione come alcunchè di corrente a guisa del tempo, ch'è misura del moto secondo il succedersi delle sue parti; ma allontanando dagli oggetti più alti ciò che è proprio dei più bassi, sentiremo l'essere tutto insieme di Colui che permane come Essere assoluto, e nel quale ripugna ogni mutazione, ogni differenza di atti, di conoscenza, d'amore, ogni ragione di concepire prima e dopo.

Fra tutte le positive perfezioni che possiam nominare, la prima forse che segue alla semplicissima attualità dell'essere, è l'intellettualità. Tutti senza dubbio l'attribuiscono a Dio, come pura perfezione, e perchè l'ordine dell'universo ben ci dimostra la Mente ordinatrice, e perchè non ne potremmo noi avere una scintilla, se prima non fosse quel Sole infinito. Ma per via più intima, e possiam dire quidditativa, affermiamo il divino Intelletto, stando nell'assoluta semplicità del puro atto: che in modo unico e tutto suo si eleva con interminato intervallo e sopra ogni potenza materiale e sopra ogni spiritualità finita. Abbiam

veduto che la negazione della materia è ragione sufficiente d'intellettualità, e che l'alzarsi nell'attualità dell'essenza, o dell'essere corrispondente, importa la proporzionata crescente perfezione dell'intendere. Ora Iddio è in cima alla spiritualità, e sta fuor dell'ordine dei finiti spiriti, in quanto non pure è libero dalla materia, ma ancora dall'essenza che riceve l'essere. Perciò lo stesso atto del sussistere divino è puro intendere; e Dio è in Se medesimo, non solo per identità, ma insieme per conoscenza identica al suo essere.

E poichè l'intendere è un estendersi dell'intelligente con il suo atto all'attualità delle nature diverse, meglio per Iddio diremo che il medesimo suo esistere è un possedere intenzionalmente Se stesso, chè non altro da Lui può assegnarsi come oggetto primo, per sè terminante il pensiero infinito. Prima, perchè non altra natura risponde alla perfezione e alla purezza di quella conoscenza che è il primo Essere; poi, perchè l'oggetto primamente e per sè conosciuto informa e attua di sè il conoscente: or come potremmo pensare che alcuna attualità seconda informasse di sè la prima? o che una verità dipendente fosse in alcuna guisa misura della prima Verità? Non c'è dubbio adunque che unico oggetto per sè terminante la divina intellezione, ovvero unico oggetto per sè conosciuto è la divina Essenza: la quale, non pure a guisa di specie informante l'intelligente qual principio d'intellezione, ma eziandio come termine e oggetto in sè stesso inteso, è unica ragione a Dio di conoscere tutto ciò che conosce.

Come l'essere sussistente è puro atto intellettuale e operazione intellettiva, così è termine inteso: nè certamente ha bisogno di presentarsi alla Mente divina per una specie che risulti dall'intender di Dio, in modo simile a quello che si richiede in ogni finito intelletto, ove l'essere non è intendere, e l'essenza spirituale è principio d'intellezione, ma non è la stessa intellezione. Questa impurità

di atto negli spiriti finiti impedisce, e che essi intendano in quanto esistono, e che la loro essenza, benchè direttamente conosciuta, sia l'intrinseco e immediato termine dell'intellezione: risulta invece quella che chiamasi specie espressa, e che pure ha nome di verbo intellettuale. Questo verbo è intrinsecamente proferito da chi intende, per ciò che l'intelligente costituisce in se stesso l'oggetto intenzionalmente riprodotto, come una immagine vicaria dell'oggetto medesimo, il quale non di se stesso, ossia non della sua realtà, che non è pura forma intelligibile, attua la mente. Or questa necessità, anzi la possibilità vien meno per Iddio, nel quale tutte le opposte ragioni si avverano. Di che la ragione conchiude non doversi ammettere in Dio alcun termine distinto dal suo primo essere, ch'è insieme atto puro intellettivo, ossia non potersi ammettere il verbo in Dio, se non forse per qualche semplice distinzione di ragione pensata da noi.

Di nuovo, erra forse con ciò la mente umana, e deve essere corretta dalla fede? Persistiamo nel dir di no. Chè la ragione bene precede nel suo ordine, ove non considera nè pensa altra distinzione che di realtà assolute; e davvero non v'è in Dio termine assoluto distinto dall'essenza, e davvero l'Essenza medesima ha ragion di termine al suo intendere, ossia di verbo. Ma la fede c'insegna che senza supporre termini distinti, anzi come prima ragione di distinzione, e costituendo i suoi termini stessi, s'avvera in Dio la relazione: e che l'intendere infinito è ragione per la quale la stessa divina Essenza è Dicente in una Persona, è Detta in un'altra: altra ed altra Persona, perchè ciascuna sussistente della sussistenza dell'Essere assoluto, e ciascuna distinta per la relativa opposizione tra il principio e il principiato. Tutto questo non è contro la ragione, ma ne sta in tutto fuori. E invano e dannosamente, perchè falsavano i concetti, vollero altri immaginare argomenti persuasivi della Trinità. Nè gli argomenti naturali avreb-

bero mai conchiuso, nè mente umana avrebbe sospettato mai reali relazioni comprese nella semplicità di un Essere indipendente, o costituzione di termini distinti per la relazione medesima, o processioni vere, ove tutto è contenuto nella prima attualità.

* * *

E' impossibile che all'infinito intelletto non si accompagni la volontà; ossia che il primo Essere, con ciò stesso che identicamente è pensiero infinito, non sia infinito amore. Perchè la processione intellettuale dell'assoluto bene necessariamente importa compiacenza piena nel bene stesso: e Dio, che Sè conosce come ogni bene, non può a meno di amarsi in proporzione, ossia senza misura. Nè altro mai amerà se non per quell'unico bene, fuor del quale altro non è possibile che una comunicazione del bene medesimo. Onde la verità di quegli splendidi versi:

La prima volontà, ch'è da se buona,
da sè, ch'è sommo ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto, quanto a lei consuona:
nullo creato bene a sè la tira,
ma essa, radiando, lui cagiona.
(*Parad.* XIX).

E così abbiamo la singolare libertà del divino volere, riguardo a tutti i beni possibili che non sono Dio stesso. Unico oggetto al quale per sè si porta il divino amore è la bontà divina, e questo amore è necessario. Per lei sono amabili le finite cose, che in alcun modo possono imitarla; ma in guisa tale che la prima bontà resta al tutto la medesima in sè, qualunque cosa sia o non sia fuor di lei. Per conseguenza, la divina Volontà liberissimamente vuole tutto ciò che vuole nelle creature. Ma non soltanto è libera in quanto nessun bene particolare può determinarla, o in quanto Iddio a qualsiasi allettamento possa resistere, in quel modo che possono le volontà create; bensì Egli è li-

berissimo, perchè niuna cosa assolutamente può allettare il suo amore, ma Egli vuole ed Egli ama con pienissima indipendenza ciò che a Lui piace di volere e d'amare. Non v'è amore libero e gratuito, come il suo. *Ipse dilexit me quoniam voluit me*: e non v'è altra ragione.

Ma perchè il suo intendere e il suo volere sono la perfezione assoluta di coteste nozioni, ripugna che tutto in Lui non sia Sapienza e Santità: Sapienza, come verità che riguarda il Principio e il Fine di tutto: *Ego sum* A *et* Ω, *principium et finis;* Santità, perchè qualunque cosa voglia, immobilmente aderisce alla Bontà infinita, unicamente per sè voluta. E così qualunque perfezione possa poi pensarsi, o formalmente distinguersi nei finiti concetti. sempre sono modi conseguenti alla sovraeminenza dell'intendere e del volere. Le quali perfezioni non sono in guisa alcuna distinte in Dio: anzi tutte s'adunano nella semplicità dell'Essere sussistente. Tuttavia necessariamente distinguonsi nella ragion formale pensata da qualsiasi finito intelletto, che per sè non si termina all'Essere sussistente, ma seguendo sua natura, conosce l'essere secondo le diverse ragioni che lo determinano. Sarebbe falso altrimenti quel che dicemmo, non potersi elevar la mente da sè a formarsi un concetto proprio di spiritualità più alta che essa non sia. E poichè la semplicità divina, non pur per grado, ma per modo diverso, eccede ogni spiritualità creata, ove l'essere è distinto dall'essenza, ripugna uno spirito finito, al quale sia connaturale vedere Iddio, qual è in sè stesso. E che soprannaturalmente sia possibile, solo per fede ci è noto. E l'argomento persuasivo della possibilità che ne dà l'Angelico [1], non è che un indizio di qualche probabilità, pensato dopo che ci fu nota per rivelazione la verità del fatto. Perchè davvero la conoscenza del minimo intelligibile, qual è l'ente comunissimo e confusissimo, non prova

[1] I p. q. XII art. IV ad 3m.

potersi vincere la naturale sproporzione dell'intelletto a vedere in sè l'Essere che tutto comprende e tutto eccede.

Ed Egli è in Sè assolutamente uno e semplicissimo, senza alcuna distinzione formale delle perfezioni, che per necessità del creato intelletto, noi intendiamo con diversi concetti e nominiamo con nomi diversi. A tutti risponde nella realtà un solo atto; non sono peraltro sinonimi, perchè i nomi rispondono a diverse ragioni, e queste in noi sono distinte. Della qual distinzione è fondamento in Dio l'eccellenza sovraeminente, che avvera la formalità della perfezione, benchè abbia un modo lontanissimo da quello che è fuor di Lui e che noi conosciamo. Per ciò le singole perfezioni, che a Dio possiamo attribuire, hanno un senso analogico con quello che hanno nelle cose inferiori. Vuol dire che queste cose hanno fornito a noi la ragion formale d'una perfezione che non inchiude imperfezione, benchè l'inchiuda nella determinazione che ha tra noi. Così ci hanno fornito un concetto, che, tolta quella determinazione del modo, si avvera in Dio. Quel fondamento è pure una contenenza di perfezioni virtualmente distinte: in quanto, e appena non saranno unificate nella semplicità dell'Essere primo, necessariamente avranno distinte entità; e in Dio stesso sono cagione di attribuirgli le proprietà e gli effetti diversi a quelle rispondenti. Così, quantunque l'Intelletto e l'Amor divino sieno lo stesso atto pel quale Dio è, veramente sono ragione di altre attribuzioni: son ragione delle due processioni che la fede afferma, per le quali è la Trinità delle persone.

Ma perchè l'intelletto immediatamente segue alla semplicità dell'Essere sussistente, ed è radice del volere e di tutte le conseguenti perfezioni, e infine è una positiva perfezione a noi come tale più chiara che non l'essere, confuso per molti con un atto logico; è sembrato ad alcuni di dover mettere nell'intelletto la nota prima e quasi essenziale di Dio, per dedurne poi gli attributi d'ogni perfezione. Que-

sta opinione ha i motivi or ora accennati, e mostra di sentir vivamente come l'intellettualità misuri l'attualità dello spirito; come per essa il soggetto sia costituito in vera possessione di se medesimo: e che gli gioverebbe essere, se non si conoscesse? come infine per l'intelletto bene sia assegnata la natura che intendendo è cagione di tutto quello che fa: l'intrinseca vita, che dà la propria perfezione del soggetto, e l'estrinseca produzione, che ne mostra la virtù e la formale causalità, si uniscono così nell'essere intellettivo.

Tutte vere e belle considerazioni; le quali tuttavia devon cedere all'altra, che l'essere precede anche l'intelletto; e che dov'è la pienezza dell'essere formalmente è inchiusa l'attualità dell'intendere, mentre non così diretta e formale è l'inclusione d'ogni perfezione nell'intelletto. Certo v'è connessione, e questo non può concepirsi senza quello; ma se cerchiamo l'ordine intrinseco e formale delle diverse ragioni, porremo prima il soggetto operante che l'operazione, prima l'atto che ciò che s'intende attuato, prima e sopra tutto quell'essere che rispetto ad ogni forma e ad ogni atto pensabile è ancora più altamente forma ed atto.

E' piaciuto ad altri di considerare in primo luogo Iddio come l'assoluto Bene. Fu concepito così nella scuola platonica, e parve compiacervisi sant'Agostino, il quale incomincia l'opera sua *De doctrina christiana,* salendo a Dio, come all'unico Bene, del quale si dee godere o fruire, mentre d'ogni altra cosa è da usare, e ordinando così l'universo. Nè lasciò Dio stesso di designarsi secondo quel pensiero, quando disse a Mosè: *Ostendam* OMNE BONUM *tibi* (Ex. XXXIII, 18).

Non ci curiamo della compiacenza che qui avevano alcuni modernisti, sperando di trovarvi una conferma del loro volontarismo e di opporre a san Tommaso qualche cosa di meglio. E' certo che sotto questo aspetto Dio si presenta come causa finale, che tra le cause è formalmente

nobilissima, in quanto essa è prima a muover l'agente, che induce la forma nella materia, e in quanto per se stessa è immota. E' certo ancora che in questo modo più direttamente Iddio attira l'amore, e appare come termine dell'universale desiderio: *omnia appetunt Deum* [1]. Ma rimane pur vero e certo che stabilendo l'ordine delle prime nozioni, non iscompagnate mai, perchè trascendenti, ossia formali rispetto a qualsiasi realtà, è impossibile non dare il primo posto all'ente, seguito dal vero e dal bene: all'ente, come a soggetto e ad assoluto, mentre gli altri due sono quasi proprietà e relativi; il vero, in quanto l'ente è oggetto della conoscenza, il bene in quanto è termine dell'appetito [2]. Ammettiamo dunque che Dio si presenta al desiderio e all'amore come *ogni bene;* che qui pure è inchiuso il concetto d'ogni perfezione e del primo Motore dell'universo, in quanto ogni cosa dee tendere a partecipare quanto e come può di quell'unico sommo Bene: ma ordinando le ragioni formali, in quella guisa che, non soltanto si connettono, ma l'una ancora dipende dall'altra, manifestamente il bene vien dopo il vero, come l'amore dopo la cognizione, e l'uno e l'altro dopo l'ente, che è vero e buono. Sì che per le cose dette rimane, quasi nome primo e proprio di Dio, quasi nota essenziale che accenna al soggetto d'ogni altra perfezione, e quasi atto sovrano che tutto avvera ed informa, *Colui che è.*

III.

Qualunque sia il nobile concetto che del primo Motore e dell'Uno e sommo Bene sono riusciti a formarsi, i migliori filosofi di Grecia non toccarono tuttavia la cima, alla

[1] Qq. dispp. *de Veritate,* q. XXII, art. II.
[2] *De Veritate,* q. XXI, art. III.

quale con la forza della ragione sarebbero potuti assolutamente salire, perchè o non seppero concepire o non osarono asserire la produzione delle cose dal nulla. Posero dunque esistente per sè la materia, posero eterni gli spiriti o motori degli astri o abitanti lassù e di là scesi nei corpi umani; posero emanante dal Primo un Secondo detto Logos, e da questo un terzo detto il Demiurgo, e altri Eoni, a tre a tre, o a nove a nove, e da essi ordinata la natura: non potevano a meno di confondersi nei loro pensieri e di andare incerti, poichè non conobbero la semplicissima verità enunciata nel primo versetto della Genesi: *In principio creavit Deus coelum et terram.*

Ignorata la creazione, e Dio in Se stesso era di molto diminuito, ed era logicamente distrutto il suo dominio sull'universo. Di fatto non più era a Dio ristretta la necessità dell'esistere, e non vi era più ragione di attribuirgli un infinito eccesso sulle cose da Lui differenti. Nè questa medesima differenza era chiara, mentre da Lui necessariamente esse dovevano emanare, non per estrinseca produzione, sì per intrinseca, sebbene oscurissima, anzi assurda, comunicazione della prima sostanza. Nè più s'intendeva quanto perfettissima attualità importasse l'esistenza improdotta, o per se stessa determinata: poco potea valere, se per sè esiste anche l'infima materia. Poi, qual dominio sul mondo poteva restare a Dio? Certo non sul primo essere delle cose; e siccome non veniva egli in contrasto con i corpi per opposte qualità, non restava vera ragione di attribuirgli potere effettivo sulla natura se non forse riguardo al moto locale. Molto fiacco è l'influsso di termine desiderato, che pone Aristotele; e Platone non disse di più, ponendo in cima all'universo il Bene assoluto, di che tutto tende a partecipare. Se altra dipendenza delle cose si aggiunge, è vaga sempre e incerta, nè basta ad asserire il pieno dominio di Dio sugli enti finiti.

Vero è che l'uno e l'altro, Aristotele e Platone, posero

i principii, che bene intesi portano ad affermare la creazione. Il massimo in un genere è cagione del resto, ha detto il primo. Tutto ciò che è diminuito dipende da un Primo assoluto e pieno, ha detto il secondo. Ottimamente; e con perfetta logica l'Aquinate ne trasse, che dunque l'Essere sussistente o Colui che è, è cagione dell'essere a tutte le cose, e bene mostrò l'accordarsi dei due sommi filosofi in un pensiero [1]; ma essi non composero le premesse, sì da venire alla conclusione, e restarono sospesi in una specie di nebuloso panteismo. Questo è chiaro nella metafisica di Averroè che deride i suoi saraceni, e gli ebrei e i cristiani, perchè ammettono la produzione dal nulla; è pur chiaro presso i neoplatonici alessandrini, i quali tuttavia vestivano il loro errore di varie forme, con diverse maniere di emanazione dall'Uno inaccessibile.

Perciò il loro panteismo era alquanto diminuito, in confronto agli altri più recenti panteisti, pei quali un Primo perfetto non c'è, non c'è neppure una forma necessaria del mondo; ma esiste una cieca fatalità di principio evolutivo, che da una potenza per sè esistente, o da una natura sempre imperfetta, fa uscire le nuove forme, e le specie sempre migliori, e fa necessario e assoluto l'universo, senza cagione più alta e senza termine fisso, un perpetuo *divenire*. Attribuisce così alla potenza passiva quel primato e quella necessità, che invece debbonsi riconoscere nel puro atto. Contro il panteismo così grossolano, al quale pure appartengono il trasformismo delle specie vitali e l'evoluzionismo caro ai naturalisti, sta, come ferma antecedente condanna, l'aurea sentenza di Aristotele: In un soggetto può esser prima la potenza; assolutamente, e per causalità e per perfezione, e nella realtà e per ragione, è prima l'atto [2]. Ripugna che sia prima e da sè assolutamente il prin-

[1] II *Contra Gentes*, c. XV; I p. q. XLIV art. I.
[2] *Metaph.* l. VIII c. VIII.

cipio potenziale, sì perchè inchiuderebbe il massimo e ultimo atto che è l'esistenza, sì per la incapacità di muoversi da sè all'atto che non avrebbe, o a maggior perfezione di quella che aveva: sarebbe con ciò distrutto l'assioma di causalità, e il principio di ragion sufficiente, che si richiede a porre qualche cosa. Ciò che è composto, non è puro atto e non è primo: la natura è composta; dunque non è da sè in atto e non è prima; è potenziale e dipende.

La dottrina della Scuola socratica peccava ancora di panteismo, in quanto poneva l'universo necessario insieme con Dio, ed emanante da Lui; non aveva tutta l'assurdità del panteismo intero, in quanto riconosceva un atto superiore, non senza influsso sullo svolgersi e sul muoversi della natura. Lo svolgimento era peraltro dei soli individui. Nella Scuola peripatetica si ammetteva il mondo eterno, o senza inizio, e i motori celesti e i corpi incorruttibili e gli elementi e i misti facevano un complesso necessario, diversamente mosso nella perpetua sete di partecipare la bontà suprema. Falso; ma inchiudeva minori contradizioni di quelle che pongono gli evoluzionisti, pei quali senza cagione alcuna incominciò uno svolgimento di natura, arrivato al punto ove siamo, e tendente ad andar oltre senza scopo. Qui è tutto informe e a caso e senza ragione alcuna; mentre pei Greci migliori, v'era un ordine fermo e una determinata perfezione, e una causa, benchè non sufficiente. Mancò ad essi la forza di pensare e di porre la produzione dal nulla. A che non arrivarono, prima perchè pareva loro che Iddio, producendo qualche cosa nuova, si muterebbe, e non più sarebbe stato il Motore immobile; poi perchè la natura non suggeriva loro alcuna immagine del produrre interamente una sostanza, ma solo mostrava le mutazioni dei soggetti preesistenti, e pareva loro evidente che dal nulla non si fa nulla.

Eppure in quella stessa guisa che l'umana ragione non può concepire con proprietà la divina Essenza, e deve con-

tentarsi di analogie o di negazioni, con le quali giunge a determinare un soggetto che discerne da ogni altra cosa; similmente deve attribuire a quel Primo una virtù ed un'azione, non possibile a rappresentarsi con proprio concetto, e tuttavia necessariamente affermata e ben distinta da tutte le virtù e da tutte le azioni della natura corporea e delle cose finite.

Tutte le naturali mutazioni sono trasformazioni d'un soggetto, e fanno che giunga ad un suo atto una realtà potenziale capace di averlo. Ma se questo avviene rispetto alle singole azioni, per le quali si muove l'universo, non deve e non può avverarsi rispetto a quell'azione, per la quale la stessa università delle cose dipende dal primo. Perchè, se a cotesta azione si presupponesse un soggetto, non sarebbe uno l'Ente primo e da sè; sarebbe da sè anche la potenza prima; la quale, poichè come mera potenza senz'atto non può esistere, avrebbe i proprii atti necessarii: così tutte le ragioni fatte per dimostrare Iddio, svanirebbero, quasi chimere.

Anzi direttamente ragiona l'Angelico: E' necessario porre che ogni ente, in qualunque modo sia (la materia, come entità reale unita a qualche forma), viene da Dio. Perchè se una forma in qualche soggetto è partecipata, deve ad esso venir comunicata da un altro, a cui quella conviene per se stesso, come il ferro è infocato a cagion del fuoco. Ora fu dimostrato che Dio è l'Essere medesimo per sè sussistente; fu pure dimostrato che un tal Essere è unico, come sarebbe una la bianchezza, se separata sussistesse, chè sono molte bianchezze per le molte cose bianche, in che è contratta. Adunque tutte le cose distinte da Dio partecipano l'essere; e però devono riceverlo da quel primo che per natura è, e in cui è tutta la perfezione dell'essere [1].

[1] I p. q. XLIV art. I; similmente II C. G. c. XV. E giovi riferir queste parole dal Quodlibeto II art. III: *Quandocumque aliquid praedicatur de*

Ora è manifestamente impossibile che tutte le cose da Dio distinte sieno prodotte, e pur sieno tratte da un soggetto preesistente: questo soggetto non sarebbe prodotto. Dunque la produzione riguarda tutta l'entità, ossia è vera creazione.

Non osò Aristotele fermarsi in questo concetto, quantunque i principi della sua metafisica ve l'avrebbero dovuto indurre, perchè nulla di simile è in natura, dalla quale par suggerito il principio assoluto: *ex nihilo nihil fit.* Ma questo effato riguarda appunto la natura, non l'origine della stessa natura. Riguarda l'azione finita che esige qualche proporzione del soggetto all'atto che gli si deve comunicare; non l'azione d'una virtù infinita, che non richiede proporzione alcuna. Riguarda sopratutto gli agenti che non hanno l'essere per natura, bensì una determinata essenza, secondo la quale possono indurre in altro una forma somigliante; non riguarda Colui che è, di cui è proprio attender all'effetto direttamente e per sè secondo la stessa ragion di ente, e con ciò produrre tutto l'ente, a cui nulla si presuppone. E se la ragione non vede ancor chiaramente dal concetto di creazione tolta ogni oscurità, si ricordi che resta intera la necessità di affermarlo, per lo stesso argomento che ci dimostra l'esistenza di Dio, a tutti incomprensibile.

Un altro sottile pensiero ritenne lo Stagirita dalla coraggiosa affermazione del vero: temette di far Dio mutabile, se avesse attribuito a Lui una mozione o un'azione effettiva, a quel modo che ogni fisico motore è mosso. Gli parve idea più pura e più alta, attenersi all'influsso che ha

altero per participationem, oportet ibi esse aliquid praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius. Ove pure s'insiste sul pensiero che l'atto di essere è un atto reale come le altre forme, per le quali certissimamente s. Tommaso suppone la distinzione reale dal soggetto e la reale composizione con esso.

l'oggetto sull'appetito conoscitivo. Fu un nobile timore e ripiego, ma ingiusto e inutile.

E' mosso ogni movente, in cui il muovere è atto distinto dalla sostanza. Patisce dallo stesso paziente ogni agente ch'è del medesimo ordine di lui: così in meccanica la reazione è uguale all'azione, e l'energia comunicata è perduta pel primo che l'ha emessa. Ma è difficile concepir questo, ove il motore e l'agente fosse d'altro ordine, come se uno spirito muove i corpi; e certo non si avvera in guisa alcuna, ove la virtù e l'azione, identificate con l'Essere assoluto, sorpassano con assoluta sproporzione tutto ciò che fuori del sommo Agente può esistere. Si fissi per un momento il pensiero nell'attualità del moto locale, e si osservi: se alla gran mole della terra, che in un secondo corre trenta chilometri, si aggiunge per via un piccolo bolide, davvero non è sensibile la mutazione conseguente nel trasporto del pianeta. E se questo con la mole e con la velocità potesse avere una energia infinita, quella mutazione sarebbe affatto nulla. Di qui si passi alla ragion di ente, secondo la quale opera Iddio, e si vedrà che assolutamente nulla in Lui si cambia, perchè crea l'universo.

* * *

Parve ancora illudersi il grande Filosofo nel riputar necessaria l'eternità del mondo: altri pure pensò che, se il mondo è l'effetto di un Dio eterno e non mutato, sempre dovette essere, e però procedette senza principio di tempo. E se la creazione è opera propria di Dio, dissero altri, non potè a meno di proceder da Lui, per ciò stesso che Iddio è. Ma tutti costoro rimasero lontani dal sentire l'infinito eccesso dell'Essere assoluto su qualunque partecipazione dell'essere, e la totale sproporzione di entità fra Dio e tutto quello che non è Lui. Nulla si cambia nel primo Atto, in quella che la sua virtù fa esistere l'universo.

L'operazione che non può mancare in Dio è quella per la quale intimamente Egli è vita d'intelletto e d'amore, e per la quale la fede ci dice procedere in Dio il Figlio dal Padre, e da ambedue lo Spirito Santo. Questa è in Lui vita beatissima. Necessariamente ancora sono presenti e distinte dinanzi alla Mente divina le indefinite possibili cose, deficienti imitazioni della prima Essenza. Anche in esse la divina Bontà è amabile, come in quelle che la imitano e manifestano in alcun modo i divini attributi. Ma poichè senza di esse la prima Bontà rimane in Sè ugualmente perfetta, e dalle creature nulla le si aggiunge, liberissimo è Iddio o di non voler nulla fuori di Sè, o di volere l'uno o l'altro tra gl'infiniti mondi possibili; e come tutti ugualmente sono da Lui lontani, non v'è obiettiva ragione per la quale Egli voglia l'uno piuttosto che l'altro. E con questo ritorna la verità altre volte affermata che la prima Cagione dee produrre come Arte, non come Natura. La Natura infinita darebbe un effetto senza misura che nella potenzialità delle cose seconde riuscirebbe informe e indeterminata. L'Arte con l'intelletto e con la volontà pone ordine e specie e modo.

Dunque con piena libertà. Ma vuole Iddio quel che vuole, non per un nuovo atto in Lui sorgente, sì terminandosi con lo stesso Amore, di cui primo oggetto è la sua Bontà, a ciò che efficacemente gli piace come partecipazione di quella medesima Bontà: e questa terminazione efficace fa essere l'universo in effetto di fronte alla prima Causa, nulla ponendo di nuova attualità nella Causa prima; alla quale in sè, è nulla che sia fuor di Lei l'universo piuttosto che non sia. Or nella scelta del mondo che volle creare, Dio insieme determinò la serie degli eventi e la successione da avverarsi. Questa successione porta seco la misura della durazione, o il tempo. Immobilmente con la sua eterna volontà Dio vuole questa successione, che in se stessa, ma non in Lui, ha il prima e il poi. Così in ogni

maniera e da ogni parte riluce l'infinito eccesso di Colui che è sopra tutto ciò che può partecipare del suo atto. Restò ignota questa assoluta sproporzione a tutti quelli che ignorarono la creazione e posero l'universo quasi a lato di Dio, o da Lui emanante per necessità di natura.

Eppure, non i migliori, ma s'illusero molti, dicendo che se Dio è l'Essere medesimo, tutto quello che è, è Lui medesimo, e tutto l'universo in Lui deve comprendersi. Chè, se è distinto, è limitato; se davvero è infinito, nulla può restare fuori di Lui. A questa illusione molto bene rispondono le parole dell'ultima tesi: *Ipsa puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus*: con le quale è prevenuto il radicale errore d'ogni panteismo.

Prima, perchè con quella purezza dell'attuale esistenza è da Dio escluso ogni principio potenziale, che riceve, che è mutabile, che è soggetto alla virtù d'un agente. Come dunque la potenza si oppone all'atto per opposizione trascendentale e relativa e per contrarietà di concetto, sì che la prima nega ciò che il secondo afferma; così dalla purissima attualità divina si distingue e le si oppone la potenzialità passiva e mutabile della creatura.

Secondo, l'unico Iddio, insieme con la più compiuta sussistenza, infinitamente più salda e immobile in sè e indipendente che non possa essere qualunque finita sostanza, ha l'assoluta semplicità. Al contrario, pertutto altrove vi sono i principi dell'ente semplici e non a lor volta composti, ma imperfetti in ordine all'essere, e bisognosi di comporsi gli uni con gli altri affine di partecipare, ciascuno a suo modo, la comune esistenza. Dunque per la semplicità, ch'è purezza di essere, Dio si oppone a qualunque altra natura.

Terzo, è sua natura l'essere in quanto la forza infinita di quest'atto non è in Lui determinata o limitata secondo altra ragion formale, ma in sè sussiste. Come dunque nelle

creature l'attualità dell'esistenza sta fuori della ragione essenziale ed è altra da questa; così Colui che esiste secondo la stessa ragion dell'essere è lontano dalle particolari nature, ove l'essere si concretizza e si restringe.

Così la purissima attualità in quella altissima formalità rispetto alla quale ogni forma è in potenza, e la semplicità sussistente opposta all'universale composizione, e il costituirsi per natura in quell'atto ch'è fuori di tutte le finite nature, fanno sì che Iddio per la stessa purità del suo essere, ch'è pure la cima della spiritualità e dell'intelletto, sia segregato dalle creature tutte quante.

Or mancherà Egli perciò della perfezione delle cose distinte da Lui? Non che perfetto, sarebbe anzi imperfettissimo e un caos informe, se in Sè materialmente adunasse le entità finite, non possibili ad attuarsi senza difetti e intrinseche negazioni d'ulterior bene. E non è pensabile alcuna bontà di essenza secondo il proprio modo determinante l'essere, la quale in maniera più alta e sovraeminente non sia contenuta nell'Essere assoluto; e in tanto è possibile qualsiasi entità, in quanto la sua ragione, esclusa ogni concrezione e limitazione, meglio è contenuta nella semplicissima attualità di Colui che è. Il quale non solo è causa, per la quale esiste tutto ciò che esiste fuor di Lui; ma eziandio è prima ragione che le cose sieno possibili, che le nozioni dell'ente sieno pensabili e che i giudizi supremi abbiano necessaria verità: è vera causa prima di tutto l'ordine dell'essere ideale e reale, che senza Lui tutto svanirebbe.

Qui pur s'inchiude ch'Egli è causa onnipotente, la quale può su tutto ciò che in qualsiasi modo partecipa la ragione di ente: poichè dappertutto si avvera la ragione propria secondo la quale formalmente è attiva la suprema cagione. Nè può concepirsi alcuna cosa impossibile a lei. Perchè nè pur l'intelletto fuori dell'ente può trovare og-

getto pensabile; chè se enuncia alcunchè di contraddittorio, non lo intende se non come negazione dell'ente, dacchè il nulla non è oggetto di potenza alcuna.

* * *

In cotesta sì intima dipendenza di tutto l'ente da Colui che è si contiene pure la necessità del perpetuo influsso divino su tutte le cose, affinchè perseverino nell'esistenza. Perocchè ogni cagione tanto continua l'esercizio della sua virtù, quanto dura nel dipenderne l'effetto di lei. Tutti gli agenti naturali possono mutare un soggetto e non più: quando vi hanno indotto la forma secondo la quale esso è innovato, cessa insieme il ricevere e l'operare. Solo nel caso che vi s'induca una disposizione che non riesca a divenire proprio atto del soggetto, come il moto nello strumento o l'illuminazione nell'aria, l'azione deve durare quanto l'effetto.

Ora l'essere non diventa mai propria natura d'alcuna essenza che se ne distingue, ossia d'alcuna essenza che non sia la divina. Giacchè l'essere è un atto universale che non per sè e formalmente è proprio effetto di qualsiasi agente determinato, il quale altera ciò che trova contrario alla sua disposizione, e muta i soggetti inducendovi una forma simile alla propria; ma è atto di più alta ragione, ed è proprio effetto del primo Agente. Il quale per conseguenza deve sempre e universalmente influire su tutto, non tanto affinchè sia qusta o quella cosa, ma assolutamente sia tutto ciò che è. Che se cotesta perpetua conservazione non fosse richiesta, già l'essere delle cose non dipenderebbe da Dio, e, una volta fatte, diverrebbero necessarie: come allora potrebbe Iddio annientarle? Non v'è azione alcuna che abbia per termine il nulla, ma ha sempre una forma, che talora si oppone alla precedente. Non il mutarsi delle cose, ma l'essere in qualunque modo anche nel mutarsi, è pro-

prio effetto della prima Cagione: se l'influsso di lei fosse tolto, l'essere più non sarebbe. Le cose sono, perchè perpetuamente da Dio sostenute; annichilarle non sarebbe altro che non volerle più conservare. Tutto così è in mano di Lui.

Da questa intima azione sulle cose tutte deduce l'Angelico la necessaria presenza di Dio in tutto l'universo: *quod Deus est ubique*. Dovunque è qualche creatura, ivi è, come ragione del suo essere, la virtù divina e però Dio stesso: *in ipso enim vivimus et movemur et sumus*. E così s'intende la divina immensità: in quanto qualsiasi estensione di spazi e mole di corpi è fuori di ogni proporzione rispetto alla divina potenza, che altri universi può creare: non v'è dunque principio alcuno di misura. Ma chi vuole intendere e seguire in questo l'Angelico (altri opinano diversamente), deve ammettere che la virtù applicata alle cose è ragion formale della divina presenza, non presuppone per sè indistante l'Essenza di Dio. Indistante vorrebbe dire che per se stessa la divina Sostanza fosse presente allo spazio, prima per natura (*natura prius*) che agisca sulla creatura; e pare ad alcuni che questa sia perfezione divina, aver necessariamente cotale indistanza rispetto a tutti gli spazi reali, e forse anche ai possibili.

Ma cotal opinione lontana certo dall'intelletto dell'Aquinate, si fonda sull'immaginazione, che ci sia qualche maniera di spazio e d'ubicazione antecedente alla quantità, e spettante ugualmente a tutte le realtà esistenti; salvo la differenza, che per la quantità la sostanza si commisuri alle parti dello spazio; senza quantità, la sostanza sia tutta anche in ciascuna parte dello spazio occupato: spazio finito per uno spirito creato, infinito per Iddio. Non così l'Angelico, il quale dove non è quantità, disconosce ogni determinazione secondo lo spazio o il luogo, poichè lo spazio, tutto dimensivo, segue alla quantità, senza la quale non è che chimera. Ma in tanto S. Tommaso ammette che

uno spirito possa dirsi qui o là presente, in quanto ha qualche relazione con ciò che per sè occupa luogo: talvolta per proporzione di dignità, come i Beati nell'empireo; talvolta per deputazione di ufficio, o per esercizio di virtù, o per informazione della materia, come gli angeli e l'anima spirituale; talvolta per penoso allegamento, come nel purgatorio e nell'inferno: sempre per qualche contatto virtuale, che solo resta, fuori del contatto quantitativo. L'indistanza poi, o s'intende *negativamente,* perchè le cose considerate sono fuori, o l'una d'esse è fuori di tutto ciò che spetta a luogo o estensione o misura, e allora o non dice nulla, o dice che senza varcar distanza l'una può divenire presente all'altra, come un angelo può subito applicare la sua virtù ad un corpo, senza venire da verun luogo. Ovvero s'intende *positivamente,* in quanto ciascuna delle due entità è determinata ad uno spazio, e convengono nella stessa ubicazione; e allora è uno scherzo della fantasia, che non eccede il continuo, rappresentarsi tutto ciò che esiste, anche ciò che per sè sta fuori del genere corporeo e dimensivo, come posto qua e là. E Dio infinito, più reale e sostanziale che non sia l'universo, ma insieme più spirituale e semplice che non sia l'astrattissimo pensiero, nulla certamente ha di comune con le determinazioni conseguenti l'estensione, tra le quali è quella del *dove.* Eppure necessariamente la sua virtù, e però Egli stesso, è dappertutto, perchè senza di Lui nulla è.

* * *

Quell'Uno, di cui è proprio il nome *Qui est,* non soltanto è cagione dell'essere, in quanto attinge ogni effetto secondo la prima e intima e formale a tutta ragion di ente; ma ancora perchè Egli è la *Natura naturante* che costituisce nell'universo le distinte nature, nelle quali l'essere e la ragione di ente deve determinarsi. Perchè altro è fare

che in tal forma si attui, secondo le introdotte disposizioni, una parte di materia soggetta alla virtù di un singolare agente; altro fare che assolutamente sia tal natura nell'universo. L'uomo è cagione che un individuo umano sia generato; può forse esser causa che esista l'umana specie? Certo no, chè dovrebbe esser causa di tutti e di se stesso. Eppure anche questo esige una propria causa. Infatti è impossibile che sia da sè ciò che importa principio potenziale e ordine di parti diverse. Ora siffatta è certo l'umana natura, e in proporzione ogni altra specie. *Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur; et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate.* Mediatamente, dice, in quanto le nature inferiori dipendono dalle superiori, come le specie sublunari parevano agli antichi dipendere dai corpi celesti; e a noi par vero, se per corpo celeste s'intenda l'etere cosmico. *Oportet ergo quod Ipse se hoc modo habeat ad conservationem specierum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cuius est per se causa* [1]. E così Iddio fa essere le diverse nature che compongono l'universo.

Gli agenti particolari adunque, nei quali è supposta la forma, per cui hanno virtù di ottenere ch'essa venga ad indursi in altra parte materiale, non sono causa per sè di tal natura semplicemente; e molto meno son causa della forma universalissima a tutti presupposta, che è quella dell'ente. Ora se v'è azione che per sè tocca la ragione stessa di ente, è la creazione, ove niun soggetto è supposto, e si fa essere tutto quel che è. Non è vero che similmente, come parve ad alcuno, il vivente che genera sia cagione

[1] III *Contra Gentes*, c. LXVI; I p. q. CIV; *de Pot.* q. V.

della vita in quanto tale: ancora è cagione che, secondo la natura in esso perfetta, essa sia comunicata ad una particella di materia atta a questo. C'è già la vita, prodotta dalle cause dell'ordine universale, nei generanti; questa vita si estende alle cellule formate nei generanti medesimi; alcune di esse l'hanno in tal modo da svolgersi in un intero organismo simile al primo: può dirsi un'estensione della vita stessa del generante. Ma nella produzione del nulla, tutto formalmente viene dall'agente, e non da questo è tratto, ma per sua virtù e fuori d'esso l'ente come tale è costituito. Non può dunque una simile potenza appartenere a verun agente di determinata natura; il quale agirà secondo la natura stessa e non secondo la ragione di ente.

Nè istrumentalmente potrà mai la creatura cooperare alla creazione. Fu sempre fermo l'Angelico, dalle prime alle ultime opere in cotal negazione; e alla stessa Umanità di Cristo, attribuendo come a strumento congiunto della Divinità, il potere sopra tutti i miracoli, negò il potere di creare: e pur questo sia segno che intendeva una cooperazione fisica, non di qualsiasi ordine, detto morale. Tuttavia dai primi anni ai seguenti, mutò il mezzo termine della prova. Pare che da principio s'attenesse all'opinione e al dire corrente: insisteva allora sulla infinità della potenza che a creare è richiesta: ora non può una virtù infinita, dicevasi, nè pur come fluente e in moto, accogliersi in un finito soggetto. Ma nelle Disputate *de Potentia* (q. III art. IV) e nella Somma si attiene ad un argomento più manifesto: ed è che ogni strumento deve avere qualche propria azione con la quale per sè, e prima che l'ultimo superiore effetto sia ottenuto, esso tocchi il soggetto in cui l'effetto si compirà. Così la penna per sè tinge la carta d'inchiostro, e conseguentemente è elevata a stenderlo intellettualmente per la virtù di chi scrive; senza questo, non si richiederebbe proporzione alcuna, nè a determinati ef-

fetti gioverebbero determinati strumenti. Ora egli è chiaro che, non è possibile veruna azione, la quale comechessia preceda la creazione, ove alcun soggetto non preesiste: se alcunchè s'ha da toccare, non si fa, ma già è; l'ultimo effetto che qui s'intende, è già ottenuto. Dunque è al tutto impossibile che un agente finito in qualsiasi maniera concorra alla creazione. E la dimostrazione è tale che affatto vano sarebbe il voler cercare se nella mente dell'Aquinate, o secondo l'assoluta verità, debbasi intendere d'una impossibilità secondo natura o anche per via di miracolo: è assoluta e non lascia luogo a eccezione.

* * *

Con la dottrina esposta, che il Primo, di cui è natura l'essere, è cagione per sè effettiva dell'ente, e che Egli solo sotto questa ragione attinge formalmente l'effetto; va congiunta l'altra, che dunque ogni altra causa non per sè influisce sull'ente in quanto tale, ma solo in virtù di Colui che è: e però è detto nell'ultimo inciso dell'ultima tesi: *nullum creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.*

L'asserzione è universale, come di metafisica necessità; e, prescindendo dalle particolari applicazioni, ove può complicarsi in soggettive difficoltà, a tutte le cause e a tutte le azioni si estende, e nella sua formale semplicità dee parer manifesta. E sarà pur vera rispetto alla causalità finale, in quanto è Dio fine supremo dell'universo, e nessuna cosa è buona o può attrarre l'appetito, se non in quanto partecipa della prima Bontà; e, come ogni amore, o naturale o d'animo, tende ad un bene che è partecipazione di Dio, è vero il detto che *omnia appetunt Deum,* nè pure i nemici suoi possono in ogni modo alienarsi da Lui, con che cadrebbero nel nulla: *non habent, o Deus, quo a te omnino recedant.* Vero tutto questo; ma qui stiamo nel-

l'ordine delle cause efficienti, o sia che trattisi di azioni transeunti, delle quali l'effetto è in un soggetto distinto dall'agente, o sia che trattisi di operazioni immanenti, le quali hanno il termine nello stesso operante. Anche in queste, l'operazione stessa è una nuova entità che non era, ed acquista l'essere per la virtù operatrice dalla quale procede; oltre a che, vi è talora un termine intrinseco che risulta per la stessa operazione, come il verbo intellettivo.

Sempre dunque si avvera, è il primo argomento, che per l'azione esercitata passa la creatura dall'esser causa in atto primo all'esser causa in atto secondo. Nè questo avviene senza qualche mutazione di essa: che solo a Dio, per l'inviolabile semplicità includente nel primo essere di Lui anche l'ultima attualità dell'operazione, e per l'infinito eccesso dell'Essenza e della Virtù onnipotente su qualsiasi effetto, attribuiremo l'assoluta immutabilità, ossia che Egli faccia esistere l'universo, ossia che rimanga solo nella beatissima società dei Tre che sono Lui. La causa seconda, che è distinta dalla sua azione, che ha proporzione entitativa con l'effetto, agendo è mutata. E' mutata: ossia non è al tutto disposta nella stessa maniera, quando in atto emette l'azione e produce un effetto, come quando non esercita la propria attività. Nè perciò basta porre una diversa relazione; chè questa segue, non antecede l'attuale causalità. Nè basta la nuova presenza dell'oggetto; chè questo, in ragion di oggetto, appartiene alla causa finale, non all'efficiente.

Ora qualunque sia la mutazione, sta il principio, pel quale pure s. Tommaso assegnò la prima via conducente a Dio: *omne quod movetur, ab alio movetur.* Dunque non viene la causa finita all'attuale esercizio della sua virtù, senza ricever da più alta Cagione uno speciale influsso. *Respondeo dicendum, quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriore* (cotesta è mozione nell'ordine della causa

finale); *sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus* (qui siamo nell'ordine dell'efficienza), *adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente* (Iª IIªᵉ q. IX art. IV).

E l'aveva inteso il B. Alberto Magno, che commentando le Sentenze avea scritto: *Quia moderni viderunt quod perfectius est agere quam esse, viderunt quod id quod non est a se, nec potest a se manere in esse, multo minus potest agere a seipso* [1]. Nelle quali parole torna la considerazione della maggiore attualità che è nell'agente, quando in atto esercita le sue facoltà. Ma con l'attribuire tal considerazione ai moderni del suo tempo, il B. Alberto ci mette il sospetto ch'egli stesso abbia imparato questa verità dal suo glorioso discepolo l'Aquinate, al quale il maestro sopravvisse. E' certo che in molti modi e sotto diversi aspetti s. Tommaso lo ripete e l'inculca, dicendo che Dio produce nell'agente creato *id quo actualiter agit.*

La seconda e più semplice considerazione riguarda l'ordine degli agenti: *Si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium* [2]. Con il quale pensiero, alla questione posta circa l'atto peccaminoso risponde che quel medesimo atto, non secondo la sua deformità che è privazione, ma secondo la sua attualità, dipende dalla prima Causa: *Necesse est omnes motus causarum secundarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu coeli* [3]. La similitudine esprime assai, supponendo l'antica sentenza che ogni mutazione

[1] In II Sent., Dist. XXXV, art. VII.

[2] I p., q. CV, art. V.

[3] Qq. disp. *de Malo*, q. II, art. II.

della materia inferiore dipendesse dal moto dei cieli; sì che al cessar di questo improvvisamente ristarebbero e le azioni e le passioni tutte dei corpi. Nessuno rida: fingete che ogni variazione magnetica, ove principalmente agisce l'etere cosmico, fosse sospesa, e dite qual mutazione potrebbe avverarsi in natura. Ma qui c'importa di sapere come s. Tommaso affermasse la mozione di Dio negli agenti creati. Or si attenda che, come per gli antichi (e per noi pure, intendendo bene), senza la virtù del sole (*homo generat hominem et sol*), nè sarebbe prodotto il germe vitale, nè la facoltà generativa si attuerebbe a produrlo; così, senza la divina e suprema virtù, nè sarebbe alcun effetto nè veruna potenza verrebbe all'attuale esercizio di se stessa.

Così per ogni agente; così per l'intelletto e per la volontà in particolare: come sarà chiaro a chi legga il terzo e il quarto articolo nella q. CV della prima parte; poi ancora il primo e il quarto e il nono articolo nella q. IX della I^a II^ae e il IV della X e il VI della XIII.

Nei testi recati è più esplicita la considerazione dell'attualità dell'agente; altrove più esplicitamente si presenta la terza ragione, che sta nell'effetto, non in quanto ha tal natura, ma in quanto oltre alla propria forma, necessariamente avvera la ragion di ente. Come non può esser che uno Colui il quale è per natura, e ogni altro ente è da Lui per imitazione e per dipendenza, partecipandone l'atto: *impossibile est aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum, ita quod de neutro per causam dicatur* [1]; così ripugna che due diverse cagioni convengano in un effetto, senza che l'una penda dall'altra, o ambedue da una superiore. Ora l'essere è comunissimo effetto di tutte le cause, come la nozione di ente è formale a tutte le nozioni possibili. Dunque tutte agiscono come subordinate a quell'Una che ha l'essere per natura; e

[1] L. II *Contra Gentes*, c. XV.

però tutte agiscono per la comunicata virtù di quella. *Cum aliquae causae diversos effectus producentes communicant in uno effectu, oportet quod illud commune producant ex virtute alicuius superioris causae, cuius illud est proprius effectus. Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu, qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse et aedificator facit domum esse. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cuius virtute omnia causent esse, et cuius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus*[1].

Su questa considerazione più insiste l'Angelico, volendo esporre ai filosofi la causalità divina nell'opera *Contra Gentes*. Con molti argomenti nel c. LXVI del terzo libro inculca la stessa verità, che l'essere è proprio effetto del solo Iddio e per conseguenza, *omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei*: in quanto, cioè, ad essi è comunicata, per attuale dipendenza da Dio, una partecipazione alla virtù di Lui. Or di qui egli passa a stabilir la tesi del capitolo seguente: *Ex hoc autem apparet quod Deus est causa omnibus operantibus ut operentur*. E, come suole in cotesti libri, apporta diverse ragioni; ma principalmente dice: *Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo: applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae: primum autem principium utriusque motus est Deus.*

E ancora: *Causa actionis magis est id cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit, sicut principale agens*

[1] Qq. dispp. *de Potentia*, q. VII, art. II.

magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

Secondo l'ordine de' suoi pensieri, l'Aquinate, quindi deduce nel capo seguente, *quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus*: senza aver pensato mai che Dio sia presente ove non è cosa alcuna, nè che per se stessa la sostanza spirituale abbia relazione allo spazio, nè che sia spazio se nulla si estende, l'Angelico vede Iddio dov'è la virtù di Lui; e la sua virtù è dappertutto, perchè senza di essa nulla è, nulla si muove.

Ma la dottrina altrove sparsa, tutta è raccolta nel settimo articolo della terza fra le questioni disputate *de Potentia*: questioni che san Tommaso trattò ed espose, non come quelle *de Veritate,* recente dottore a Parigi, ma più tardi; le pubblicò forse dopo la prima parte della *Somma*: onde appar vano l'effugio di chi stimò che nella *Somma* l'Angelico temperasse la dottrina del citato articolo, che qui in gran parte riferiremo. Ci permettiamo di tradurlo, benchè con gran timore di snervarlo, solo perchè non è uso mettere qui troppe pagine in latino. Chi poi della traduzione non si fidi, potrà con vantaggio cercare il testo originale.

Il titolo è, come altre volte: « Se nell'operazione della natura operi Iddio ». E dopo avere confutato gli occasionalisti, pei quali negli effetti naturali esclusivamente fa tutto Iddio, ragiona nel seguente modo.

« E' da sapere che dell'azione d'alcuna cosa un'altra cosa può esser causa in diverse maniere. Prima perchè le conferisce la virtù di operare; e così è detto nell'VIII dei Fisici che il generante muove i corpi gravi e i lievi, in quanto dà loro tale facoltà a cui seguono quei movimenti. Nel qual modo Iddio fa tutte le azioni naturali, perchè a tutte le cose ha dato le virtù per le quali sono potenti ad

agire. Ma non soltanto in quella guisa che il generante la dà ai gravi ed ai lievi, senza influire sulla loro conservazione; anzi di più Iddio perpetuamente conserva la virtù attiva nelle cose, come Colui che è ragione non pur del divenire ma e dell'essere: onde in secondo luogo Dio deve dirsi causa dell'azione, perchè conserva nella sua esistenza la virtù naturale. Similmente dicesi che le medicine conservatrici della facoltà visiva fanno vedere ».

« Ma perchè niuna cosa è per sè sola movente o attiva, se non è movente non mosso, per una terza maniera una cosa è cagione dell'azione d'un'altra, in quanto la muove ad agire: ove non s'intende nè la collazione nè la conservazione della virtù all'azione: siccome l'uomo è causa del tagliare che fa il coltello, per ciò stesso che applica all'incisione l'acutezza della lama, movendo questa. E perchè la natura inferiore non muove se non è mossa, poichè tutti questi corpi sublunari sono alteranti alterati; ma il cielo è alterante non alterato, benchè nè pur esso sia movente non mosso, nè questo cessa finchè non si sale a Dio; segue necessariamente che Dio è cagione di ogni naturale azione, come movente e applicante la virtù all'agire ».

« Ma di più troviamo che secondo l'ordine delle cause è l'ordine degli effetti: verità necessaria per la somiglianza dell'effetto con la sua cagione. Nè la causa seconda può sull'effetto della Causa prima per la propria virtù, benchè in ordine a cotesto effetto sia strumento della prima Causa. Chè lo strumento è causa in qualche modo dell'effetto della causa principale: non per propria forma o virtù, ma in quanto partecipa alcunchè della virtù della causa più alta pel moto che ne riceve. Così la pialla non per la sua forma è cagione del lavoro artificiale; sibbene per la virtù dell'artefice che la muove, virtù ch'essa così in alcuna guisa partecipa. Quindi è la quarta maniera, secondo la quale una cosa è cagione dell'azione d'un'altra, cioè come l'agen-

te principale è cagion dell'azione dello strumento. E così pure dobbiam dire Iddio causa d'ogni azione che è in natura ».

« E invero, quanto una cagione è più alta, tanto è più comune ed efficace; e, secondo l'efficacia, più a fondo penetra l'effetto, e da più rimota potenza lo trae all'atto. Ora in ogni cosa di natura troviamo che essa è un ente, e che è naturale, e che è di tal natura. La prima di queste note è universalissima, la seconda è comune al mondo corporeo, la terza è di tutta la specie; a che possiamo aggiungere la quarta negli accidenti proprii d'un segnato individuo. Ne viene che questo individuo non può con la sua azione costituirne un altro nella stessa specie, se non come strumento di quella causa che fa essere la specie intera, e inoltre di quella che sta sopra a tutta la natura inferiore (o sublunare). Quindi è che nessuna cosa quaggiù produce l'essenza specifica, se non per la virtù del corpo celeste; e nessuna causa può sull'essere se non per la virtù di Dio. Chè l'essere è il comunissimo effetto, primo e più intimo d'ogni altro; il quale è proprio per conseguenza dell'unico Iddio: che però nel libro *Delle cause* è detto che l'Intelligenza non dà l'essere, se non in quanto è in lei la divina virtù. Così Iddio è causa d'ogni azione, in quanto ogni agente è strumento della operante virtù divina ».

« Adunque Iddio è causa d'ogni azione, in quanto dà la facoltà attiva, e in quanto la conserva nell'essere, e in quanto l'applica all'azione, e in quanto per la virtù di Lui ogni creata virtù può agire ».

« E aggiungendo a questo che Dio è la sua virtù e che è intimo ad ogni cosa, non come parte d'essa, ma conservandola nell'esistenza, avremo che Egli in ogni operante immediatamente opera, non esclusa qualsiasi operazione o di volontà o di natura ».

Ad una obbiezione (la terza) che diceva, non poter esser una l'operazione di Dio e della natura, onde verrebbe

confusione nelle sostanze, nè potere esser diverse, perchè avrebbero diversi effetti, l'Angelico risponde: « Nell'operazione con la quale Iddio opera movendo la natura, la natura non è attiva; ma la stessa azione naturale è pure della divina virtù, come l'operazione dello strumento è per la virtù dell'agente principale. Nè ripugna che sieno terminate allo stesso effetto due virtù in tal guisa subordinate ».

La settima obbiezione diceva che, se Dio opera nell'operante, certo qualche cosa gli aggiunge. O questo basta ad agire, e allora perchè non bastava la prima virtù naturale? O non basta, e allora converrà procedere all'infinito. Risponde: « La virtù naturale data alle cose nella loro prima costituzione, è in esse qual forma che ha l'essere permanente e intero. Ma quello che Iddio fa nell'agente, onde ha di essere in atto operante (*quo actualiter agat*), è come sola intenzione, che ha soltanto un essere imperfetto, in quel modo che i colori sono nell'aria e la virtù dell'arte nello strumento dell'artefice [1]. Come dunque alla scure si potè dare l'acume, quale sua propria forma, ma non si potè fare che la virtù dell'arte diventasse quasi permanente e propria nella scure, senza dare a questa intelletto; così alle sostanze naturali si poteron dare come pro-

[1] Indarno per conseguenza altri disse che cotesta intenzione è soltanto nella mente, per ciò che voglia Iddio ottener gli effetti naturali, o l'artefice miri all'opera sua. Ma certo alcunchè di reale e di fisico è quello che lo strumento riceve per influire sull'ultimo effetto; lo strumento, pel quale passa la virtù della causa principale e giunge al suo termine. Nè mai l'Angelico pensò che il principale agente e lo strumentale attingano ciascuno da sè l'effetto che ne risulta; nè è così negli strumenti artificiali a noi noti, dai quali sorgiamo per astrazione e per analogia a concepire lo strumento in qualunque ordine. E alcunchè di reale e di fisico sono i colori nell'aria; poichè se non vi fosse nel mezzo una vera immutazione, non porterebbe all'occhio la specie della visione. Ma, ci ammonisce l'Angelico, *huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum* (in IV Sent., Dist. I, q. I, art. IV, sol. I).

prie le convenienti qualità, ma non quella virtù con che agiscono quali strumenti della prima cagione ».

Ecco: la dottrina contenuta nei tratti qui riferiti dall'Angelico Dottore è quella che si volle affermare con l'ultimo inciso della tesi vigesimaquarta. E' la stessa dottrina affermata nel catechismo Romano edito per ordine di S. Pio V secondo la proposta del Tridentino, ove è scritto: *Non solum autem Deus universa quae sunt providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et aliquid agunt intima virtute ad motum atque actionem ita impellit ut, quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, quum eius occultissima vis ad singula pertineat. Quare ab apostolo dictum est: In Ipso enim vivimus et movemur et sumus.* (Pars I, c. II, n. 22).

In questa dottrina però non si contiene l'asserzione che Dio determini la volontà ad una parte dell'elezione; ossia che la ragione determinante il libero arbitrio ad eleggere così piuttosto che così sia posta nella divina mozione antecedente all'atto libero della creatura e da questa non dipendente. Nè s. Tommaso ha mai detto questo, nè noi vediamo come si possano sciogliere le difficoltà indi sorgenti.

CAPO XIV.

EPILOGO

Anche qui l'accorto lettore deve osservare la verità dei principi dell'ente, potenza ed atto, ond'è penetrata l'universalità delle cose, e dove è posta l'intima ragione di quello che è perfetto e di quello che è limitato, del semplice e del composto, dell'uno e del molteplice, dell'agire e del patire, dell'ordine e della dipendenza delle cause.

Se l'atto dice per sè formale perfezione, secondo la ragione che importa non può essere diminuito: la diminuzione che non appartiene alla forma, o pensata, o in realtà esistente, dee provenire da altro principio, che non è l'atto stesso. Così non dalla bianchezza viene che sia meno bianco; non dalla sapienza che sia meno sapiente. E questo vale nella stessa guisa, anzi con più necessaria verità, nella ragion di essere, che questo è massimo fra gli atti, ed è formale rispetto ad ogni realtà, ed è l'atto ultimo d'ogni possibile attualità.

La limitazione non è bene assegnata per la sola causa efficiente, che è estrinseca; non dee mancare nell'intrinseca costituzione. Ma non viene dall'atto per sè considerato; dunque da un principio, che sia per sè congiunto all'atto e ad esso per sè ordinato. Questo non è un altro atto, che ancora dice perfezione, e che come formalmente tale non si ordina all'atto; bensì la potenza, che è recettiva dell'atto, e con tutta la sua realtà ad esso si ordina, ricevendolo secondo la sua capacità. Quindi l'infinità dell'atto, che sta per se stesso; solo per un principio distinto, ma intrinseco all'atto nella trascendentale proporzione, esso è nel suo ordine diminuito. Quindi l'unicità del medesimo atto, se

non ha dalla potenza di moltiplicarsi, o perchè in diversi soggetti è accolto, o perchè qualche ragione che implica potenzialità è inchiusa nella stessa ragione formale dell'atto. Così sono distinti e moltiplicati gl'intelletti angelici, non in una stessa specie, ma nel concetto generico di sostanze spirituali.

Quindi viene che ove l'atto è purissimo, la perfezione è assolutamente infinita; nè ciò s'avvera se non là dove sussiste la medesima ragion di Ente, indistinta dall'attualità del suo essere. Pertutto altrove la forma implica potenza nel modo di ordinarsi all'essere; e si potrà discender tanto che l'essenza medesima sia costituita da principii, tra sè ordinati come potenza ed atto nell'ordine sostanziale; e così dagli spiriti scendiamo ai corpi. All'orizzonte che divide l'uno dall'altro mondo, sta l'uomo, di cui l'anima sussiste per atto proprio di esistenza, ma e la sua natura e il suo essere comunica alla materia.

Ma per ciò stesso che il soggetto è potenziale in ordine al suo essere, è in potenza anche in ordine al suo operare, che per altra via è pure sua ultima attualità. Ne viene la capacità di ricevere le diverse perfezioni che secondariamente lo compiono. Quindi la composizione di sostanza e di accidente, universale quanto l'essere finito. Nè essa potrebbe avverarsi, se l'essenza s'identificasse con l'atto pel quale è. Poichè questo atto è certo ultimo, nè dice potenza ad altro, nè può ricevere in sè come soggetto alcuna forma ulteriore. Possono dunque unirsi nella medesima sostanza l'attualità della sussistenza e gli atti accidentali con l'essere che importano e sono uniti soggettivamente nella sostanza; ma non direttamente, quasi che gli accidenti informassero la stessa sussistenza.

Abbiamo così universalmente le composizioni reali dell'essenza con l'essere, della materia con la forma, della sostanza con gli accidenti, tra i quali il più nobile, a che intende natura, è l'operazione. La quale è atto conseguente

pacità di perfezione e da sè non la possiede, ma l'otterrà per la virtù della causa efficiente, limitandola al proprio modo, è principio dei molti e dei diversi. Essa è il primo diverso dall'atto, diverso dall'essere: e poichè in ogni genere il primo è cagione degli altri che seguono in quell'ordine, la potenza capace dell'atto è principio di tutta la diversità che fuor di Dio s'incontra [1].

Della diversità che è nel moto. Ciò che si muove infatti, diventa in alcuna guisa ciò che non era, acquista quello che non aveva: tende al diverso. Ora questo si avvera in quanto v'è il principio potenziale, capace d'un'attualità non prima posseduta. La materia riceve diverse forme sostanziali; la sostanza diversi accidenti; la facoltà diverse operazioni. E nel moto proprio dei corpi, ove l'estensione è principio di continuità e di successione, il soggetto che è in moto si va diversificando: propriamente così ha quell'atto incompiuto, che è l'atto di ciò che è in potenza. E' in potenza a quello che manca; è in atto, perchè incomincia ad averlo, e in parte l'ha. Così appare che la potenza è principio necessariamente presupposto al *divenire* delle cose: a quel *divenire* che i panteisti insani posero sola realtà dell'universo, mentre tutto invece dipende dall'Atto, che dee muovere la potenza, e che in ogni modo sopra di essa primeggia.

Della diversità che è nelle essenze finite, o in tutte le forme particolari la potenza è principio, in quanto alla distinzione delle diverse perfezioni, fuor della prima assoluta e infinita, è richiesta la finità di ciascuna. Ma positiva

[1] E' la dottrina insegnata nel c. V dell'opuscolo *de Ente et de Essentia*, alla quale certo non si oppone la verità insegnata nel c. LXXI del *Compendium Theologiae*: *Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus*. Qui si dice che la materia ha il modo della sua potenzialità dall'atto a cui si ordina, e l'atto è primo nella sua ragione e nella intelligibilità. Prima s'intende lo splendore che il poter risplendere. Nell'altro opuscolo è detta impossibile la distinzione delle cose finite, se non v'è un principio potenziale limitante in diverso modo la ragion di atto.

La difficoltà sarebbe insuperabile, quando gli enti finiti fossero ciascuno da sè atti puri o liberi, per sè costituiti nelle loro ragioni, estranee a quella del Primo. Come se, per assurda ipotesi, in cima non fosse che sola infinita sapienza, e le altre cose importassero affatto nuove ragioni in quella non comprese. Ma al contrario, il Primo è l'Essere assoluto; le finite cose convengono nell'ordine all'esistenza, e dicon tutte qualche ragion formale ordinata all'esistenza. Perciò il Primo comprende tutte le possibili maniere dell'essere, come sue partecipazioni o imitazioni. Rimane da tutte distinto per la purezza della sua attualità semplicissima; rimane pure quell'unità di ragione, in cui debbono unirsi alla causa gli effetti, i quali certo ne riterranno qualche similitudine; ma v'è ancora ragione bastante di moltiplicità nella capacità diversa dei soggetti a partecipare la prima perfezione, ossia nella potenza, che diversamente è inclusa negli atti essenziali, imitanti il Primo.

D'altra parte insieme con l'attualità della forma, viene la virtù effettiva; e a Colui, che è di sua natura, appartiene la virtù attiva su tutto ciò che può essere, o che partecipa la ragione di ente. Il terminarsi di cotal virtù agli effetti realmente posti dipende dalla libera volontà di Dio: perchè nulla fuor di Lui è necessario, ed Egli è in Sè solo senza fine beatissimo; e dalla efficacia necessaria d'una virtù infinita verrebbe l'indefinito e l'informe e il caos. Non per natura, ma per arte volontaria, è produttrice la prima Cagione.

E così da Lei una proviene la diversità dei molti. E' in questi un principio opposto all'atto, che ad esso peraltro dice intrinseca relazione, e principalmente si ordina all'essere. E' la potenza recettiva: la quale come ordinata alla forma e all'esistenza, dice una natura e partecipa la ragion di ente, e ritiene dell'unità che fa capo a Dio. Come opposta all'atto nella sua ragione di potenza, che è ca-

pacità di perfezione e da sè non la possiede, ma l'otterrà per la virtù della causa efficiente, limitandola al proprio modo, è principio dei molti e dei diversi. Essa è il primo diverso dall'atto, diverso dall'essere: e poichè in ogni genere il primo è cagione degli altri che seguono in quell'ordine, la potenza capace dell'atto è principio di tutta la diversità che fuor di Dio s'incontra [1].

Della diversità che è nel moto. Ciò che si muove infatti, diventa in alcuna guisa ciò che non era, acquista quello che non aveva: tende al diverso. Ora questo si avvera in quanto v'è il principio potenziale, capace d'un'attualità non prima posseduta. La materia riceve diverse forme sostanziali; la sostanza diversi accidenti; la facoltà diverse operazioni. E nel moto proprio dei corpi, ove l'estensione è principio di continuità e di successione, il soggetto che è in moto si va diversificando: propriamente così ha quel-l'atto incompiuto, che è l'atto di ciò che è in potenza. E' in potenza a quello che manca; è in atto, perchè incomincia ad averlo, e in parte l'ha. Così appare che la potenza è principio necessariamente presupposto al *divenire* delle cose: a quel *divenire* che i panteisti insani posero sola realtà dell'universo, mentre tutto invece dipende dall'Atto, che dee muovere la potenza, e che in ogni modo sopra di essa primeggia.

Della diversità che è nelle essenze finite, o in tutte le forme particolari la potenza è principio, in quanto alla distinzione delle diverse perfezioni, fuor della prima assoluta e infinita, è richiesta la finità di ciascuna. Ma positiva

[1] E' la dottrina insegnata nel c. V dell'opuscolo *de Ente et de Essentia*, alla quale certo non si oppone la verità insegnata nel c. LXXI del *Compendium Theologiae*: *Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus*. Qui si dice che la materia ha il modo della sua potenzialità dall'atto a cui si ordina, e l'atto è primo nella sua ragione e nella intelligibilità. Prima s'intende lo splendore che il poter risplendere. Nell'altro opuscolo è detta impossibile la distinzione delle cose finite, se non v'è un principio potenziale limitante in diverso modo la ragion di atto.

ragione delle indefinite cose creabili è senza dubbio la stessa infinita Essenza, che dal divino Intelletto è conosciuta come sempre in nuove forme imitabile.

Così sono a Dio presenti e noti tutti i possibili, prima infinitamente varii nelle formali determinazioni delle nature spirituali, poi stesi in collezioni indefinite di materiali sostanze, secondo le forme specifiche che in nuovo modo portano da ogni parte varietà, e in modi infiniti mettono dappertutto nuova infinità. Poi ancora per infinità scala e per infinite vie si vanno moltiplicando le perfezioni accidentali e i doni gratuiti, con che Iddio può elevare le sue creature: e son meraviglie nei corpi, e sono misteri soprannaturali negli spiriti, per la grazia, per la gloria, per le operazioni dell'uno e dell'altro ordine. E' un complesso inesauribile di portenti quello che Iddio va operando o preparando nell'universo, nella Chiesa terrena e celeste; ma qualunque cosa Egli faccia, altro ed altro infinitamente può fare; e da ogni parte l'infinito infinitamente si svolge. Tutto è possibile nella partecipazione di quell'Uno, che permane solo e segregato nella purissima attualità; e che, con essa sola, è suprema cagione di tutto ciò che fuor di Lui può pensarsi e può esistere.

E' cagione anche della potenza, la quale come capace dell'atto, da esso dipende e nella sua intelligibilità, e nella realtà, che per l'atto formalmente esisterà, e dalla virtù attiva sarà condotta ad essere. E' cagione di tutti gli atti particolari, intelligibili soltanto quali imitazioni del primo, e solo per esso costituiti fuor della mente e fuor delle cause. E' cagione dell'ordine universale, ove la sua perfezione è in tante guise partecipata, e dove Egli ha disposto che le cose inferiori sieno a bene delle superiori, e tutte sieno per il compimento dell'universo, e l'universo tenda alla gloria di Lui: ond'Egli è necessariamente e prima Causa effettiva, e somma Forma imitata, e ultimo Fine desiderato. Lo desidera ogni natura, tendendo all'es-

sere, che è imitazione del Primo; lo attinge con la propria operazione il naturale intelletto, che risolve gli effetti nella cagione, e così riconosce Iddio, e può amarlo; ma in un modo assai più alto lo raggiunge con le virtù infuse il viatore, e alla fine con la diretta visione il celeste comprensore. A lui nella patria beata Iddio si manifesta, come *Colui che è,* e come quei che nell'attualità semplicissima del suo essere, senza alcuna reale distinzione d'attributi è *Ogni bene* (*Qui est, Omne bonum*): e non sarà mistero, che Egli, Se stesso intendendo, abbia un Verbo che procede da Dio senza uscir di Dio, e adequatamente lo rappresenta; spiri un Amore che è beatissimo amplesso del Primo con il Secondo; e nell'Uno Iddio sieno Tre, Padre e Figlio e Spirito Santo.

A Lui, infinito Ente e Vero e Bene, gloria in eterno.

FINE.

INDICE

ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.

Th. XXIII. *Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius* esse *identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*

Th. XXIV. *Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.*